روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين

الجزء الرابع عشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
﴿ المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي ﴾

إدارة الطباعة المنيرية
دار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ سورة الحجر ١٥ ﴾

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضي الله تعالى عنهم أنها نزلت بمكة وروى ذلك عن قتادة . ومجاهد ، وفي مجمع البيان عن الحسن أنها مكية إلا قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وقوله سبحانه : (كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) ، وذكر الجلال السيوطي في الاتقان عن بعضهم استثناء الآية الأولى فقط ثم قال قلت : وينبغي استثناء قوله تعالى : «ولقد علمنا المستقدمين» الآية لما أخرجه الترمذي . وغيره في سبب نزولها وإنها في صفوف الصلاة وعلى هذا فقول أبي حيان ومثله في تفسير الخازن انها مكية بلا خلاف الظاهر في عدم الاستثناء ظاهر في قلة التتبع ، وهي تسع وتسعون آية ، قال الداني : وكذا الطبرسي بالاجماع وتحتوي على ما قيل على خمس آيات نسختها آية السيف .

ووجه مناسبتها لما قبلها أنها مفتتحة بنحو ما افتتح به السورة السابقة ومشتملة أيضاً على شرح أحوال الكفرة يوم القيامة وودادتهم لو كانوا مسلمين ، وقد اشتملت الأولى على نحو ذلك ، وأيضاً ذكر في الأولى طرف من أحوال المجرمين في الآخرة ، وذكر هنا طرف مما نال بعضاً منهم في الدنيا ، وأيضاً قد ذكر سبحانه في كل مما يتعلق بأمر السموات والأرض ما ذكر ، وأيضاً فعل سبحانه نحو ذلك فيما يتعلق بابراهيم عليه السلام ، وأيضاً في كل من تسلية نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ما فيه إلى غير ذلك مما لا يحصى .

﴿ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ الٓـر ﴾ قد تقدم الكلام فيه ﴿ تِلْكَ ﴾ اختار غير واحد أنه إشارة إلى السورة أي تلك السورة العظيمة الشأن ﴿ ءَايَـٰتُ الْكِتَـٰبِ ﴾ الكامل الحقيق باختصاص اسم الكتاب به على الاطلاق كما يشعر به التعريف أي بعض منه مترجم مستقل باسم خاص فالمراد به جميع القرآن أو جميع المنزل إذ ذاك ﴿ وَقُرْءَانٍ ﴾ عظيم الشأن كما يشعر به التنكير ﴿ مُّبِينٍ ١ ﴾ مظهر في تضاعيفه من الحكم والأحكام أو لسبيل الرشد والغي أو فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام أو ظاهر معانيه أو أمر إعجازه ، فالمبين اما من المتعدي أو اللازم ، وفي جمع وصفي الكتابية والقرآنية من تفخيم شأن القرآن ما فيه حيث أشير بالأول إلى اشتماله على صفات كمال جنس الكتب الالهية فكأنه كلها ، وبالثاني إلى كونه ممتازاً عن غيره نسيج وحده بديعاً في بابه خارجاً عن دائرة البيان قرآناً غير ذي عوج ونحو هذا فاتحة سورة النمل خلا إنه أخر ههنا الوصف بالقرآنية عن الوصف بالكتابية لما أن الاشارة الى امتيازه عن سائر الكتب بعد التنبيه على انطوائه على كمالات غيره منها أدخل في المدح لئلا يتوهم من أول الأمر أن امتيازه عن غيره لاستقلاله بأوصاف

خاصة به من غير اشتماله على نعوت كمال سائر الكتب الكريمة وعكس هناك نظرا إلى حال تقدم القرآنية على حال الكتابية قاله بعض المحققين ه

وجوز أن يراد بالكتاب اللوح المحفوظ، وذكر أن تقديمه هنا باعتبار الوجود وتأخيره هناك باعتبار تعلق علمنا لأنا انما نعلم ثبوت ذلك من القرآن . وتعقب بأن إضافة الآيات اليه تعكر على ذلك إذ لا عهد باشتماله على الآيات . والزمخشري جعل هذا الاشارة إلى ماتضمنته السورة والكتاب وماعطف عليه عبارة عن السورة . وذكر هناك أن الكتاب اما اللوح وإما السورة . وإما القرآن فآثر ههنا أحد الاوجه هناك ه

قال في الكشف : لأن الكتاب المطلق على غير اللوح أظهر ، والحمل على السورة أوجه مبالغة كما دل عليه أسلوب قوله تعالى : (والذى أنزل اليك من ربك الحق) وليطابق المشار اليه فانه اشارة الى آيات السورة ثم قال : وايثار الحمل على اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في الصدق لأن الظاهر من اضافة الآيات ذلك ه

ولما كان في التعريف نوع من الفخامة وفي التنكير نوع آخر وكان الغرض الجمع عرف الكتاب ونكر القرآن ههنا وعكس في النمل وقدم المعرف في الموضعين لزيادة التنويه ولما عقبه سبحانه بالحديث عن الخصوص هنالك قدم كونه قرآنا لأنه أدل على خصوص المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للاعجاز ، وتعقب تفسير ذلك بالسورة دون جميع القرآن أو المنزل اذذاك بأنه غير متسارع الى الفهم والمتسارع اليه عند الاطلاق ما ذكر وعليه يترتب فائدة وصف الآيات بنعت ما أضيفت اليه من نعوت الكمال لا على جعله عبارة عن السورة إذ هي في الاتصاف بذلك ليست بتلك المرتبة من الشهرة حتى يستغنى عن التصريح بالوصف على أنها عبارة عن جميع آياتها فلا بد من جعل تلك إشارة إلى كل واحدة منها، وفيه من التكلف ما لا يخفى. ثم ان الزمخشري بعد أن فسر المتعاطفين بالسورة اشار الى وجه التغاير بينهما بقوله كأنه قيل : الكتاب الجامع للكمال والغرابة في البيان ورمز الى أنه لما جعل مستقلا في الكمال والغرابة قصد قصدهما فعطف أحدهما على الآخر فالغرض من ذكر الذات في الموضعين الوصفان، وهذه فائدة ايثار هذا الاسلوب ، ومن هذا عده من التجريد قاله في الكشف ه

وقال الطيبي بعد أن نقل عن البغوى توجيه التغاير بين المتعاطفين بأن الكتاب مايكتب والقرآن مايجمع بعضه إلى بعض : فان قلت: رجع المآل الى أن (الكتاب وقرآن) وصفان لموصوف واحد أقيما مقامه فما ذلك الموصوف وكيف تقديره؟ فان قدرته معرفة رفعه (وقرآن مبين) وان ذهبت الى أنه نكرة أباه لفظ (الكتاب) قلت : أقدره معرفة (وقرآن مبين) في تأويل المعرفة لأن معناه البالغ في الغرابة الى حد الاعجاز فهو اذا معدود بل محصور الى آخر ماقال ، وهو كلام خال عن التحقيق كما لايخفى على أربابه ، وقيل : المراد بالكتاب التوراة والانجيل وبالقرآن الكتاب المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ذلك ابن جرير عن مجاهد وقتادة، وأمر العطف على هذا ظاهر جدا الا أن ذلك نفسه غير ظاهر ، وفي المراد بالاشارة عليه خفاء أيضا

وفي البحر أن الاشارة على هذا القول الى مافى آيات الكتاب وهو كما ترى ثم انه سبحانه لما بين شأن الآيات لتوجيه المخاطبين الى حسن تلقى مافيها من الاحكام والقصص والمواعظ شرع جل شأنه في بيان المتضمن فقال عز قائلا : (رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) بما يجب الايمان به (لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ٢) مؤمنين بذلك ، وقيل : المراد

كفرهم بالكتاب والقرآن وبكونه من عند الله تعالى ووداداتهم الانقياد لحكمه والاذعان لأمره ، وفيه إيذان بأن كفرهم انما كان بالجحود ، وفيه نظر ، وهذه الودادة يوم القيامة عند رؤيتهم خروج العصاة من النار ه

أخرج ابن المبارك . وابن أبي شيبة . والبيهقي . وغيرهم عن ابن عباس . وأنس رضي الله تعالى عنهم أنهما تذاكرا هذه الآية فقالا: هذا حيث يجمع الله تعالى بين أهل الخطايا من المسلمين والمشركين في النار فيقول المشركون: ما أغنى عنكم ما كنتم تعبدون فيغضب الله تعالى لهم فيخرجهم بفضل رحمته ه

وأخرج الطبراني . وابن مردويه . بسند صحيح عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: إن ناسا من أمتي يعذبون بذنوبهم فيكونون في النار ماشاء الله تعالى أن يكونوا ثم يعيرهم أهل الشرك فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقكم نفعكم فلا يبقى موحد الا أخرجه الله تعالى من النار ثم قرأ رسول الله ﷺ الآية» ه

وأخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه . وأبي موسى الاشعري . وأبي سعيد الخدري نحو ذلك يرفعه كل إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وروى ذلك عن كثير من السلف الصالح، فقول الزمخشري: إن القول به باب من الودادة بيت من السفاهة فميدته عقيدته الشوهاء ، وقال الضحاك: إن ذلك في الدنيا عند الموت وانكشاف وخامة الكفر لهم ، وعن ابن مسعود أن الآية في كفار قريش ودوا ذلك يوم بدر حين رأوا الغلبة للمسلمين، وفي رواية عنه وعن أناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن ذلك حين ضربت أعناقهم فعرضوا على النار ه

وذكر ابن الانباري أن هذه الودادة من الكفار عند كل حالة يعذب فيها الكافر ويسلم المسلم ، (ورب) على كثرة وقوعها في كلام العرب لم تقع في القرآن الا في هذه الآية ، ويقال فيها رب بضم الراء وتشديد الباء وفتحها ورب بفتح الراء ورب بضمهما وربت بالضم وفتح الباء والتاء وربت بسكون التاء وربت بفتح الثلاثة وربت بفتح الاولين وسكون التاء وتخفيف الباء من هذه السبعة وربتا بالضم وفتح الباء المشددة ورب بالضم والسكون ورب بالفتح والسكون فهذه سبع عشرة لغة حكاها ما عدا ربتا ابن هشام في المغني وحكى أبو حيان أحدى عشر منها ـ ربتا ـ وإذا اعتبر ضم الاتصال بما والتجرد منها بلغت اللغات مالا يخفى . وزعم ابن فضالة (١) في الهوامل والعوامل أنها ثنائية الوضع كقد وأن فتح الباء مخففة دون التاء ضرورة وأن فتح الراء مطلقا شاذ، وهي حرف جر خلافا للكوفية . والاخفش في أحد قوليه . وابن الطراوة زعموا أنها اسم مبنى ككم واستدلوا على اسميتها بالاخبار عنها في قوله :

إن يقتلوك فان قتلك لم يكن عارا عليك ورب قتل عار

فرب عندهم مبتدأ وعار خبره، وتقع عندهم مصدرا كرب ضربة ضربت، وظرفا كرب يوم سرت، ومفعولا به كرب رجل ضربت، واختار الرضي اسميتها إلا أن اعرابها عنده رفع ابدا على أنها مبتدأ لاخبر له كما اختار ذلك في قولهم: اقل رجل يقول ذلك الا زيد، وقال: إنها إن كفت بما فلا محل لها حينئذ لكونها كحرف النفي الداخل على الجملة ومنع ذلك البصريون بأنها لو كانت اسما لجاز أن يتعدى اليها الفعل بحرف الجر فيقال برب رجل عالم مررت، وأن يعود عليها الضمير ويضاف اليها وجميع علامات الاسم منتفية عنها ، وأجيب عن البيت بأن المعروف ـ وبعض ـ بدل رب، وإن صحت تلك الرواية فعار خبر مبتدأ محذوف أي هو عار كما صرح به في قوله: ه يارب هيجا هي خير من دعه ه والجملة صفة المجرور أو خبره إذ هو في موضع مبتدأ، ويرد قياسها على كم كما قال

---

(١) هو أبو الحسن علي اه منه

أبو علي: انهم لم يفصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين لم وما تعمل فيه وفى مفادها أقوال. أحدها أنها للتقليل دائما وهو قول الاكثرين، وعد فى البسيط منهم الخليل، وسيبويه. والاخفش. والمازني. والفارسي. والمبرد. والكسائي. والفراء، وهشام، وخلق آخرون. ثانيها أنها للتكثير دائما وعليه صاحب العين، وابن درستويه، وجماعة، وروي عن الخليل. ثالثها واختاره الجلال السيوطي وفاقا للفارابي وطائفة أنها للتقليل غالبا والتكثير نادرا. رابعها عكسه وجزم به فى التسهيل واختاره ابن هشام فى المغنى. وخامسها أنها لهما من غير غلبة لاحدهما نقله أبو حيان عن بعض المتأخرين. سادسها أنها لم توضع لواحد منهما بل هي حرف اثبات لا يدل على تكثير ولا تقليل وإنما يفهم ذلك من خارج واختاره أبو حيان. سابعها أنها للتكثير فى المباهاة والتقليل فيما عداه وهو قول الاعلم، وابن السيد. ثامنها أنها لمبهم العدد وهو قول ابن الباذش. وابن طاهر وتصدر وجوبا غالبا، نحو قوله:

تيقنت أن رب امرىء خيل خائنا أمين وخوان يخال أمينا

وقوله: ولو علم الاقوام كيف خلفتهم لرب مفد فى القبور وحامد

يحتمل أن يكون كما قال الشمني ضرورة، وقال أبو حيان: المراد تصدرها على ما تتعلق به فلا يقال: لقيت رب رجل عالم، وذكروا أنها قد تسبق بالا كقوله:

ألا رب مأخوذ باجرام غيره فلا تسأمن هجران من كان أجرما

وبيا صدر جواب شرط غالبا كقوله «فان أمس مكروبا فيارب فتية» ومن غير الغالب يارب كاسية الحديث ولا تجر غير نكرة وأجاز بعضهم جرها المعرف بأل احتجاجا بقوله:

ربما الجامل المؤبل فيهم وعناجيج بينهن المهار

وأجاب الجمهور بأن الرواية بالرفع وان صح الجر فأل زائدة، وفى وجوب نعت مجرورها خلاف فقال المبرد. وابن السراج. والفارسي. وأكثر المتأخرين وعزى للبصريين يجب لاجرائها مجرى حرف النفي حيث لا تقع الا صدرا ولا يقدم عليها ما يعمل فى الاسم بعدها، وحكم حرف النفي أن يدخل على جملة فالأقيس فى مجرورها أن يوصف بجملة لذلك، وقد يوصف بما يجرى مجراها من ظرف أو مجرور أو اسم فاعل أو مفعول وجزم به ابن هشام فى المغنى وارتضاه الرضي، وقال الاخفش. والفراء. والزجاج. وابن طاهر. وابن خروف. وغيرهم لا يجب وتضمنها القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف واختاره ابن مالك وتبعه أبو حيان ونظر فى الاستدلال المذكور بما لا يخفى، وتجر مضافا الى ضمير مجرورها معطوفا بالواو كرب رجل وأخيه ولا يقاس على ذلك عند سيبويه، وما حكاه الاصمعي من مباشرة رب للمضاف الى الضمير حيث قال لاعرابية ألفلان أب أو أخ؟ فقالت: رب أبيه رب أخيه تريد رب أب له رب أخ له تقدير الانفصال لكون أب وأخ من الاسماء التى يجوز الوصف بها فلا يقاس عليه اتفاقا، وتجر ضميرا مفردا مذكرا يفسره نكرة منصوبة مطابقة للمعنى الذى يقصده المتكلم غير مفصولة عنه، وسمع جره فى قوله «وربه عطب أنقذت من عطبه» على نية من وهو شاذ، وجوز الكوفية مطابقة الضمير للنكرة المفسرة تثنية وجمعا وتأنيثا كما فى قوله:

ربها فتية دعوت الى ما يورث الحمد دائما فأجابوا

والاصح ان هذا الضمير معرفة جرى مجرى النكرة، واختار ابن عصفور تبعا لجماعة أنه نكرة وان جرها اياه ليس قليلا ولا شاذا خلافا لابن مالك، وانها زائدة فى الاعراب لا المعنى، وان محل مجرورها على حسب

العامل لا لازم النصب بالفعل الذى بعد أو بعامل محذوف خلافا للزجاج ومتابعيه فى قولهم: بذلك لما يلزم عليه من تعدى الفعل المتعدى بنفسه الى مفعوله بالواسطة وهو لا يحتاج اليها فيعطف على محله كما يعطف على لفظه كقوله •

(١) وسن كسنيق سناء وسنما ذعرت بمدلاج الهجير نهوض

وأنها تتعلق كسائر حروف الجر وقال الرمانى وابن طاهر لاتتعلق كالحرف الزائدة وان التعلق بالعامل الذى يكون خبراً لمجرورها أو عاملا فى موضعه أو مفسرا له قاله أبو حيان، وقال ابن هشام: قول الجمهور انها معدية للعامل أن ارادوا المذكور فخطأ إنه يتعدى بنفسه أو محذوفا يقدر بحصل ونحوه كما صرح به جماعة ففيه تقدير ما معنى الكلام مستغنى عنه ولم يلفظ به فى وقت، ثم على التعليق قال لكنه: حذفه لحن، والخليل وسيبويه نادر كقوله :

ودوية قفر تمشى نعامها كمشى النصارى فى خفاف اليرندج (٢)

أى قطعتها ويرد لكنه هذا وقولهم: رب رجل قائم ورب ابنة خير من ابن ، وقوله :

الا رب من تغتشه لك ناصح ومؤتمن بالغيب غير أمين

والفارسى، والجزولى كثير وبه جزم ابن الحاجب ، ورابعها واجب كما نقله صاحب البسيط عن بعضهم وخامسها ، ونقل عن ابن أبى الربيع يجب حذفه إن قامت الصفة مقامه والا جاز الأمران سواء كان دليل أم لا ؟ ويجب عند المبرد . والفارسى . وابن عصفور ، وهو المشهور كما قال أبو حيان : ورأى الأكثرين كونه ماضيا معنى ، وقال ابن السراج : يأتى حالا، وابن مالك يأتى مستقبلا واختاره فى البحر إلا أنه قال بقلته وكثرة وقوع الماضى ، وأنشد له قول سليم القشيرى :

ومعتصم بالجبن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب

وقول هند : يارب قائلة غدا يالهف أم معاوية

وجعل كابن مالك الآية من ذلك وتأولها الأكثرون بأنه وضع فيها المضارع موضع الماضى على حد ونفخ فى الصور وتعقبه ابن هشام بأن فيه تكلفا لاقتضائه أن الفعل المستقبل عبر به عن ماض متجوز به عن المستقبل ، وأجاب الشمنى بأنه لا تكلف فيه لأنهم قالوا: ان هذه الحالة المستقبلة جعلت بمنزلة الماضى المتحقق فاستعمل معها ربما المختصة بالماضى وعدل الى لفظ المضارع لأنه كلام من لايخلف فى اخباره فالمضارع عنده بمنزلة الماضى فهو مستقبل فى التحقيق ماض بحسب التأويل وهو كما ترى ، وعن أبى حيان أنه أجاب عن بيت هند بأنه من باب الوصف بالمستقبل لامن باب تعلق رب بما بعدها وهو نظير قولك، رب مسىء اليوم يحسن غدا أى رب رجل يوصف بهذا الوصف وتأول الكوفيون كما فى المطول الآية بأنها بتقدير كان أى ربما كان يود الذين كفروا فحذف لكثرة استعمال كان بعد ربما ، وضعف ذلك أبو حيان بأن هذا ليس من مواضع اضمار كان ، وفى جمع الجوامع وشرحه ان ما تزاد بعد رب فالغالب الكف وإيلاؤها حينئذ الفعل الماضى لأن

---

(١) قوله وسن هو الثور الوحشى ، وسنيق كقبيط بيت مجصص كما فى القاموس والسنم بضم السين المهملة وفتح النون المشدده بقرة الوحش اه همع ، وقوله بمدلاج الخ وصف لفرس اه منه والمدلاج بالحاء المهملة كثير العرق كما فى الدسوقى على المغنى اه (٢) اليرندج السواد يسود به الخف أو والزاج اه قاموس

التكثير أو التقليل انما يكون فيما عرف حده والمستقبل مجهول كقوله :

ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبي شمالات

وقد يليها المضارع (كربما يود) الآية وقد يليها الجملة الاسمية نحو ، ربما الجامل المؤبل فيهم ، وقد لا تكف نحو

ربما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطعنة نجلاء

وقيل : يتعين بعدها الفعلية اذا كفت واليه ذهب الفارسي وأول البيت على أن ما نكرة موصوفة بجملة حذف مبتدأها أي رب شيء هو الجامل، وقد يحذف الفعل بعدها كقوله :

فذلك ان يلق الكريهة يلقها حميدا وان يستغن يوما فربما

وقد تلحق بها ما ولا تكف كقوله :

ماوي ياربتما غارة شعواء كاللذعة بالميسم

انتهى ، وبنحو تأويل الفارسي البيت أول بعضهم الآية فقال : إن (ما) نكرة موصوفة بجملة (يود) الى آخره والعائد محذوف ، والفعل المتعلق به رب محذوف أي رب شيء يوده الذين كفروا تحقق وثبت ونحوه قول ابن أبي الصلت :

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال

والتزم كون المتعلق محذوفا لأنها حينئذ لا يجوز تعلقها بيود ولا بد لها من فعل تتعلق به على ما صححه جمع ، وأما على ما اختاره الرضى من كونها مبتدأ لا خبر له والمعنى قليل أو كثير وداد الذين كفروا فلا حاجة اليه، وهذا التأويل على ما قال السمرقندي أحد قولي البصريين، وتعقبه العلامة التفتازاني بأنه لا يخفى ما فيه من التعسف وبتر النظم الكريم أي قطع (لو كانوا مسلمين) عما قبله، ووجه التعسف أن المعنى على تقليل أو تكثير ودادهم لا على تقليل أو تكثير شيء إلا أن يراد ربشيء يودونه من حيث إنهم يودونه، والمختار عندي ما اختاره أبو حيان وكذا صاحب اللب من أن رب تدخل على الماضي والمضارع إلا أن دخولها على الماضي أكثر، ومن تتبع أشعار العرب رأى فيها مما دخلت فيه على المضارع ما يبعد ارتكاب التأويل معه كما لا يخفى على المنصف المتتبع واختلفوا في مفادها هنا فذهب جمع كثير إلى أنه التقليل وهو ظاهر أكثر الآثار حيث دلت على أن ودادهم ذلك عند خروج عصاة المسلمين من جهنم وبقائهم فيها. نعم زعم بعضهم أن الحق أن ما فيها محمول على شدة ودادهم إذ ذاك وأن نفس الوداد ليس مختصا بوقت دون وقت بل هو متقرر مستمر في كل آن يمر عليهم ٭

ووجه الزمخشري الاتيان باداة التقليل على هذا بأنه وارد على مذهب العرب في قولهم: لعلك ستندم على فعلك وربما ندم الانسان على ما فعل ولا يشكون في تندمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكا فيه أو قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء يتحرزون من التعرض للغم المظنون كما يتحرزون من التعرض للغم المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة فالحرى أن يسارعوا اليه فكيف وهم يودونه في كل ساعة اه ،

والكلام عليه على ما قيل من الكناية الايمائية وفي ذلك من المبالغة ما لا يخفى، قال ابن المنير: لا شك أن العرب تعبر عن المعنى بما يؤدي عكس مقصوده كثيرا ، ومنه والله تعالى أعلم (قد تعلمون أني رسول الله اليكم) المقصود منه توبيخهم على أذاهم لموسى عليه السلام على توفر علمهم برسالته ومناصحته لهم ،وقوله ٭ قد أترك القرن مصفرا أنامله ٭

فانه إنما يتمدح بالاكثار من ذلك وقد عبر بقد المفيدة للتقليل ،وقد اختلف توجيه علماء البيان لذلك فمنهم من وجهه بماذكر عن الزمخشري من التنبيه بالادنى على الاعلى ، ومنهم من وجهه بأن المقصود فى ذلك الايذان بأن المعنى قد بلغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضد وذلك شأن كل مابلغ نهايته أن يعود إلى عكسه ،وقد أفصح المتنبي عن ذلك بقوله :

ولجدت حتى كدت تبخل حائلا للمنتهى ومن السرور بكاء

وكلا الوجهين يحمل الكلام على المبالغة بنوع من الايقاظ اليها ،والعمدة فى ذلك على سياق الكلام لانه إذا اقتضى مثلا تكثيرا فدخلت فيه عبارة يشعر ظاهرها بالتقليل استيقظ السامع لان المراد المبالغة على احدى الطريقتين المذكورتين ، وقال فى الكشف :الاصل فى هذا الباب أن استعارة أحد الضدين للآخر تفيد المبالغة للتعكيس ولاتختص بالتهكم والتمليح على مايوهمه ظاهر لفظ صاحب المفتاح فى موضع فهو الذى عد المفازة من هذا القبيل لقصد التفاؤل ثم قد يختص موقعها بفائدة زائدة كما ذكره الزمخشري فى هذا المقام ، وليس فى ذلك كناية ايمائية و إنما ذلك من فوائد هذه الاستعارة وسيجىء إن شاء الله تعالى فيه كلام أتم بسطا فى سورة التكوير اه .

والحق أنه لا مانع من القول بالكناية الايمائية كما لا يخفى ، وقيل : إن التقليل بالنسبة إلى زمان ذهاب عقلهم من الدهشة بمعنى أنه تدهشهم أهوال القيامة فيبهتون فان وجدت منهم افاقة ماتمنوا ذلك ،وظاهر صنيع العلامة التفتازاني فى المطول اختياره ، وجوز أن تكون مستعارة للتكثير والقول بالاستعارة له لايحتاج اليه على القول المحكى عن صاحب العين ومن معه حسبما سمعت ، وذكر ابن الحاجب أنها نقلت من التقليل الى الى التحقيق كما نقلوا قد اذا دخلت على المضارع منه اليه . ومفعول (يود) محذوف أي الاسلام بدلالة (لو كانوا مسلمين) بناءا على أن (لو) للتمني والجملة فى موقع الحال أى قائلين لو كانوا مسلمين ،وتقدير المفعول ماذكرناهو الذى ذهب اليه غير واحد ، وقال الشهاب : تقديره النجاة ولا ينبغى تقدير الاسلام لانه يصير تقديره يودوا الاسلام لو كانوا مسلمين وهو حشو وفيه نظر .

وقال صاحب الفرائد: ان (لو كانوا) إلى آخره منزل منزلة المفعول. وتعقب بأنه غير ظاهر إذ ليس ذلك مما يعمل فى الجمل إلا أن يكون بمعنى ذكروا التمنى ويجرى مجرى القول على مذهب بعض النحاة . والغيبة فى حكاية ودادتهم كالغيبة فى قولك: حلف بالله تعالى ليفعلن ولو قلت لأفعلن لجاز .وعلى ذلك جاء قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيتنه) بالنون والياء وإيثار الغيبة أكثر لئلا يلبس والتعليل بقلة التقدير ليس بشيء كما كشف ذلك فى الكشف، وأنكر قوم ورود (لو) للتمنى ،وقالوا ليست قسما برأسها وإنما هى الشرطية أشربت معنى التمنى وعلى الأول الأصح لاجواب لها على الأصح . وقد نص على ذلك ابن الصائغ وابن هشام الخضراوى، ونقل أنهما قالا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط سهو ، وذكر أبو حيان ان الذى يظهر أنها لابد لها من جواب لكنه التزم حذفه لاشرابها معنى التمنى لأنه متى أمكن تقليل القواعد وجعل الشيء من باب المجاز كان أولى من تكثير القواعد وادعاء الاشتراك لانه يحتاج إلى وضعين والمجاز ليس فيه إلا وضع واحد وهو الحقيقة، وقيل بانها هنا امتناعية شرطية والجواب محذوف تقديره لفازوا ومفعول (يود) ماعلمت، وزعم بعضهم مصدريتها فيها إذا وقعت بعد ما يدل على التمنى فالمصدر حينئذ هو المفعول وهو على القول بأن (ما) نكرة موصوفة بدل منها كما فى البحر . وقرأ عاصم ونافع (ربما) بتخفيف الباء وعن أبى عمرو التخفيف والتشديد ،وقرأ طلحة بن مصرف

وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ربما بزيادة تاء هذا ، وإنما أطنبت الكلام في هذه الآية لاسيما فيما يتعلق بـ - ربـ - لما أنه قد جرى لي بحث في ذلك مع بعض المظاهين فأبان عن جهل عظيم وحمق جسيم، ورأيته ورب الكعبة أجهل من رأيت من صغار الطلبة - بـ ربـ - نعم له من المظاهيين أمثال أصمهم الله تعالى وأعمى بالهم وقللهم ولا أكثر أمثالهم « ﴿ذَرْهُمْ﴾ » أي اتركهم وقد استغنى غالبا عن ماضيه بماضيه وجاء قليلا وذر، وفي الحديث « ذروا الحبشة ماوذروكم » والمراد من الأمر التخلية بينهم وبين شهواتهم إذ لم تنفعهم النصيحة والانذار كأنه قيل : خلهم وشأنهم ﴿يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾ بدنياهم ، وفي تقديم الأكل إيذان بأن تمتعهم إنما هو من قبيل تمتع البهائم بالمآكل والمشارب ، والفعل وما عطف عليه مجزوم في جواب الأمر ، وأشار في الكشاف أن المراد المبالغة في تخليتهم حتى كأنه عليه السلام أمر أن يأمرهم بما لايزيدهم إلا ندماء، ووجهه المدقق صاحب الكشف فقال: أريد الأمر من حيث المعنى لأنه جعل أكلهم وتمتعهم الغاية المطلوبة من الأمر بالتخلية، والغايات المطلوبة ان صح الأمر بها كانت مأمورا بها بنفس الأمر وأبلغ من صريحه فاذا قلت : لازم سدة العالم تعلم منه مايتجلى في الآخرة كان أبلغ من قولك: لازم وتعلم لأنك جعلت الأمر وسيلة الثاني فهو أشد مطلوبية وان لم يصح جعلت مأمورا بها مجازا كقولك: اسلم تدخل الجنة، وما نحن فيه لما جعل غاية الأمر على التجوز صار مأمورا به على ما أرشدت اليه اهـ ، وهو من النفاسة بمكان ، وظن ان افهام الأمر من تقدير لامه قبل الفعل من بعض الأمر ، وما في البحر من أنه إذا جعل (ذرهم) أمرا بترك نصيحتهم وشغل باله صلى الله تعالى عليه وسلم بهم لا يترتب عليه الجواب لأنهم يأكلون ويتمتعون سواء ترك نصيحتهم أم لا وقوف في ساحل التحقيق كما لا يخفى على من غاص في لجة المعاني فاستخرج درر الاسرار واستظهر أنه أمر بترك قتالهم وتخلية سبيلهم وموادعتهم ثم قال : ولذلك صح أن يكون المذكور جوابا لأنه عليه الصلاة والسلام لو شغلهم بالقتال ومصالتة السيوف وإيقاع الحروب مامنأهم أكل ولا تمتع ويدل على ذلك أن السورة مكية وهو كما ترى .

ثم المراد على ماقيل دراسهم على ماهم عليه لا لإحداث ماذكر أو تمتعهم بلا استمتاع ماينغص عيشهم والتمتع كذلك أمر حادث يصلح أن يكون مرتبا على تخليتهم وشأنهم فتأمل ﴿وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ﴾ ويشغلهم التوقع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال وأن لايلقوا إلا خيرا في العاقبة والمآل عن الايمان والطاعة أو عن التفكر فيما يصيرون اليه ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٣﴾ سوء صنيعهم إذا عاينوا جزاءه وخامة عاقبته أو حقيقة الحال التي ألجأتهم إلى التمني .

وظاهر كلام الأكثرين أن المراد علم ذلك في الآخرة ، وقيل : المراد سوف يعلمون عاقبة أمرهم في الدنيا من الذل والقتل والسبي وفي الآخرة من العذاب السرمدي، وهذا كما قيل مع كونه وعيدا أيما وعيد وتهديد غب تهديد تعليل للأمر بالترك، وفيه إلزام الحجة ومبالغة في الانذار إذ لايتحقق الأمر بالضد حسبما علمت إلا بعد تكرر الانذار وتقرر الجحود والانكار ومن أنذر فقد أعذر، وكذلك ماترتب عليه من الأكل ومابعده ، وفي الآية اشارة الى أن التلذذ والتنعم وعدم الاستعداد للآخرة والتأهب لها ليس من أخلاق من يطلب النجاة ، وجاء عن الحسن ماأطال عبد الأمل إلا أساء العمل .

وأخرج أحمد فى الزهد . والطبرانى فى الأوسط . والبيهقى فى شعب الايمان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لاأعلمه الارفعه قال: صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والأمل ه
وفى بعض الآثار عن على كرم الله تعالى وجهه انما أخشى عليكم اثنتين طول الأمل واتباع الهوى فان طول الأمل ينسى الآخرة واتباع الهوى يصد عن الحق ﴿ وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ ﴾ أى قرية من القرى بالخسف بها وبأهلها الكافرين كما فعل ببعضها أو باخلائها عن أهلها بعد اهلاكهم كما فعل بآخرين ﴿ إِلَّا وَلَهَا ﴾ فى ذلك الشأن ﴿ كِتَابٌ ﴾ أجل مقدر مكتوب فى اللوح ﴿ مَّعْلُومٌ ٤ ﴾ لاينسى ولا يغفل عنه حتى يتصور التخلف عنه بالتقدم والتأخر، وهذا شرع فى بيان سر تأخير عذابهم. و(كتاب) مبتدأ خبره الظرف والجملة حال من (قرية) ولا يلزم تقدمها لكون صاحبها نكرة لأنها واقعة بعد النفى وهو مسوغ لمجئ الحال لأنه فى معنى الوصف لاسيما وقد تأكد بكلمة (من) والمعنى ما أهلكنا قرية من القرى فى حال من الأحوال إلا حال أن يكون لها كتاب معلوم لانهلكها قبل بلوغه ولا نغفل عنه ليمكن مخالفته، أو مرتفع بالظرف والجملة كما هى حال أيضاً أى ما أهلكنا قرية من القرى فى حال من الأحوال إلا وقد كان لها فى حق اهلاكها أجل مقدر لايغفل عنه ه
وقال الزمخشرى الجملة صفة لقرية والقياس أن لايتوسط الواو بينهما كما فى قوله تعالى: (وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون) وإنما توسطت لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال فى الحال: جاءنى زيد عليه ثوب وجاءنى وعليه ثوب، ووافقه على ذلك أبو البقاء، وتعقبه فى البحر بأنا لانعلم احداً قاله من النحاة، وهو مبنى على أن مابعد الا يجوز ان يكون صفة، وقد صرح الاخفش والفارسى بمنع ذلك، وقال ابن مالك: ان جعل مابعد الا صفة لما قبلها مذهب لم يعرف لبصرى ولا كوفى فلا يلتفت اليه وأبطل القول بأن الواو توسطت لتأكيد اللصوق ه
ونقل عن منذر بن سعيد أن هذه الواو هى التى تعطى أن الحالة التى بعدها فى اللفظ هى فى الزمن قبل الحالة التى قبل الواو، ومنه قوله تعالى: (حتى اذا جاؤها وفتحت أبوابها) واعتذر السكاكى بأن ذلك سهو ولا عيب فيه، ولم يرض بذلك صاحب الكشف وانتصر للزمخشرى فقال: قد تكرر هذا المعنى منهم فى هذا الكتاب فلا سهو كما اعتذر صاحب المفتاح، واذا ثبت اقحام الواو كما عليه الكوفيون والقياس لايدفعه لثبوته فى الحال وفيما أضمر بعده الجار فى نحو بعت الشاء شاة ودرهما وكم وكم، وهذه تدل على أن الاستعارة شائعة فى الواو نوعية بل جنسية فلا نعتبر النقل الخصوصى ولا يكون من اثبات اللغة بالقياس لثبوت النقل عن نحارير الكوفة واعتضاده بالقياس، والمعنى ولايبعد من صاحب المعانى ترجيح المذهب الكوفى اذا اقتضاه المقام كما رجحوا المذهب التميمى على الحجازى (١) فى باب الاستثناء عنده، ولا خفاء أن المعنى على الوصف أبلغ وأن هذا الوصف ألصق بالموصوف منه فى قوله تعالى: (الا لها منذرون) لأنه لازم عقلى وذلك عادى جرى عليه سنة الله تعالى اه‍ ه وفى الدر المصون أنه قد سبق الزمخشرى الى ماقاله ابن جنى وناهيك به من مقتدى ه قال بعض المحققين: ان الموصوف ليس القرية المذكورة وإنما هو قرية مقدرة وقعت بدلا من المذكورة على

(١) وذلك ان بنى تميم يجوزون الرفع فى الاستثناء المنقطع وقد قال تعالى: (قل لايعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) والمعنى الصحيح فيه على الانقطاع وعلى الاتصال يحتاج الى تكلف لصحة المعنى فافهم اه‍ منه

المختار فيكون ذلك بمنزلة كون الصفة لها أي ما أهلكنا قرية من القرى الا قرية لها كتاب معلوم كما في قوله تعالى: (ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع) فان (لا يسمن) الخ صفة لكن لا للطعام المذكور لأنه إنما يدل على انحصار طعامهم الذي لا يسمن ولا يغني من جوع في الضريع، وليس المراد ذلك بل للطعام المقدر بعد (الا) أي ليس لهم طعام من شيء من الاشياء الا طعام لا يسمن الخ فليس هناك الفصل بين الموصوف والصفة بالا. واما توسيط الواو وان كان القياس عدمه فللإيذان بكمال الاتصال انتهى. ولا يخفى انه لم يأت في أمر التوسيط بما يدفع عنه القال والقيل، وما ذكره من تقدير الموصوف بعد الا يدفع حديث الفصل لكن نقل ابو حيان عن الاخفش انه قال بعد منع الفصل بين الصفة والموصوف بالا: ونحو ماجاءني رجل الا راكب تقديره الا رجل راكب، وفيه قبح لجعلك الصفة كالاسم، ولعل الجواب عن هذا سهل. وقرأ ابن أبي عبلة (الا لها) باسقاط الواو، وهو على ماقيل يؤيد القول بزيادتها، ولما بين سبحانه أن الامم المهلكة كان لكل منهم وقت معين لهلاكهم وانه لم يكن الا حسبما كان مكتوبا في اللوح بين جل شانه ان كل امة من الامم منهم ومن غيرهم لهم كتاب لا يمكن التقدم عليه ولا التأخر عنه فقال عز قائلا: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ﴾ من الامم المهلكة وغيرهم فمن مزيدة للاستغراق، وقيل: انها للتبعيض وليس بذاك ﴿أَجَلَهَا﴾ المكتوب في كتابها أي لا يجيء هلاكها قبل مجيء كتابها أولا تمضي أمة قبل مضي أجلها، فان السبق كما نقل الامام عن الخليل اذا كان واقعا على زماني فمعناه المجاوزة والتخليف فاذا قلت: سبق زيد عمرا فمعناه أنه جاوزه وخلفه وراءه وان عمرا قصر عنه ولم يبلغه واذا كان واقعا على زمان كان على عكس ذلك فاذا قلت سبق فلان عام كذا كان معناه مضى قبل إتيانه ولم يبلغه، والسر في ذلك على مافي إرشاد العقل السليم أن الزمان يعتبر فيه الحركة والتوجه فما سبقه يتحقق قبل تحققه وأما الزماني فانما يعتبر فيه الحركة والتوجه إلى ماسيأتي من الزمان فالسابق ماتقدم إلى المقصد، وإيراده بعنوان الأجل باعتبار مايقتضيه من السبق كما ان إيراده بعنوان الكتاب باعتبار مايوجبه من الاهلاك ﴿وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ أي وما يتأخرون.

وصيغة الاستفعال للاشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له، وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعدما ذكر في الاهلاك بصيغة الماضي لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الأمم الماضية والباقية، وله نظائر في كتاب الكريم وإسنادهما إلى الأمة بعد إسناد الاهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستئخار حال الأمة بدون القرية مع مافي الأمة من العموم لأهل تلك القرى وغيرهم ممن أخرت عقوباتهم إلى الآخرة، وتأخير عدم سبقهم مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقق عذابهم إما باعتبار تقدم السبق في الوجود واما باعتبار أن المراد بيان سر تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك، وأورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية لمعنى (أمة) مع التغليب كما روعي لفظها أولا مع رعاية الفواصل ولهذا حذف الجار والمجرور، والجملة مبينة لما سبق ولذا فصلت، والمعنى أن تأخير عذابهم إلى يوم الودادة حسبما أشير اليه إنما هو لتأخير أجلهم المقدر لما يقتضيه من الحكم ومن جملة ذلك ماعلم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم قاله شيخ الاسلام. واستدل بالآية على أن كل من مات أو قتل فانما هو ميت بأجله وقد بين ذلك الامام. ﴿وَقَالُوا﴾ شروع في بيان كفرهم بمن أنزل عليه الكتاب

المتضمن للكفر به وبيان مايؤول اليه حالهم، والقائل أهل مكة قال مقاتل: نزلت الآية فى عبد الله بن أمية، والنضر ابن الحرث، ونوفل بن خويلد، والوليد بن المغيرة وهم الذين قالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ ﴾ أى القرآن، وخاطبوه عليه الصلاة والسلام بذلك مع أنهم الكفرة الذين لا يعتقدون نزوله شيء استهزاء وتهكما وإشعارا بعلة حكمهم الباطل فى قولهم: ﴿ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ٦ ﴾ يعنون يامن يدعى مثل هذا الأمر العظيم الخارق للعادة إنك بسبب تلك الدعوى متحقق جنونك على أتم وجه، وهذا كما يقول الرجل لمن يسمع منه كلاما يستبعده: أنت مجنون، وقيل: حكمهم هذا لما يظهر عليه عليه الصلاة والسلام من شبه الغشى حين ينزل عليه الوحى بالقرآن، والأول على ماقيل هو الأنسب بالمقام، وذهب بعضهم إلى أن المقول الجملة المؤكدة دون النداء أما هو فمن كلام الله تعالى تبرئة له عليه الصلاة والسلام عما نسبوه اليه من أول الأمر، وتعقب بأنه لايناسب قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر) الخ فانه كما سيأتى إن شاء الله تعالى رد لانكارهم واستهزائهم، وقد يجاب بأن ذلك على هذا رد لما عنوه فى ضمن قولهم المذكور لكن الظاهر كون الكل كلامهم. وقد سبقهم إلى نظيره فرعون عليه اللعنة بقوله فى حق موسى عليه السلام: (إن رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) وتقديم الجار والمجرور على نائب الفاعل كما قيل لأن إنكارهم متوجه إلى كون النازل ذكرا من الله تعالى لا إلى كون المنزل عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد تسليم كون النازل منه تعالى كما فى قوله سبحانه: (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) فان الانكار هناك متوجه إلى كون المنزل عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام،

وإيراد الفعل على صيغة المجهول لايهام أن ذلك ليس بفعل له فاعل أو لتوجيه الانكار إلى كون التنزيل عليه لا إلى إسناده إلى الفاعل. وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما نزل عليه الذكر بتخفيف (نزل) مبنيا للفاعل ورفع (الذكر) على الفاعلية، وقرىء (ياأيها الذى ألقى عليه الذكر). قال أبو حيان: وينبغى أن تجعل هذه القراءة تفسيرا لمخالفتها سواد المصحف ﴿ لَوْمَا تَأْتِينَا ﴾ كلمة (لوما) كلولا تستعمل فى أحد معنيين امتناع الشيء لوجود غيره، والتحضيض وعند إرادة الثانى منها لا يليها إلا فعل ظاهر أو مضمر وعند إرادة الأول لايليها إلا إسم ظاهر أو مقدر عند البصريين، ومنه قول ابن مقبل:

لوما الحياء ولوما الدين عبتكما ... ببعض مافيكما إذ عبتما عورى (١)

وعن بعضهم ان الميم فى (لوما) بدل من اللام فى لولا، ومثله استولى واستوى وخاللته وخالمته فهو خلى وخلمى أى صديقى. وذكر الزمخشرى أن (لو) تركب مع لا وما لمعنيين وهل لا تركب إلا مع لا وحدها للتحضيض، واختار أبو حيان فيهما البساطة وأن الميم ليست بدلا من اللام، وقال المالقى: ان (لوما) لاترد إلا للتحضيض وهو محجوج بالبيت السابق، وأياما كان فالمراد هنا التحضيض أى هلا تأتينا ﴿ بِالْمَلَائِكَةِ ﴾ يشهدون لك ويعضدونك فى الانذار كقوله تعالى حكاية عنهم: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) أو يعاقبون على تكذيبك كما كانت تأتى الأمم المكذبة لرسلهم ﴿ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ٧ ﴾ فى دعواك ان قدرة الله تعالى على ذلك مما لاريب فيه وكذا احتياجك اليه فى تمشية أمرك إذ لانصدقك فى ذلك الأمر الخطير بدونه أو ان كنت من

(١) بالراء وقيل بالدال وهو المورد القديم والقصيدة على ماقال بعض الفضلاء رائية اه منه

جملة تلك الرسل الصادقين الذين عذبت أممهم المكذبة لهم ﴿ مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ بالنون على بناء الفعل لضمير الجلالة من التنزيل، وهي قراءة حفص، والأخوين، وابن مصرف، وقرأ أبو بكر عن عاصم، ويحيى بن وثاب (تنزل الملائكة) بضم التاء وفتح النون والزاي مبنيا للمفعول ورفع (الملائكة) على النيابة عن الفاعل، وقرأ الحرميان وباقي السبعة (تنزل الملائكة) بفتح التاء والزاي على ان الأصل (تتنزل) بتاءين فحذفت إحداهما تخفيفاً ورفع الملائكة على الفاعلية وإبقاء الفعل على ظاهره أولى من جعله بمعنى تنزل الثلاثي . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ما نزل) ماضياً مخففاً مبنياً للفاعل ورفع الملائكة على الفاعلية، والبيضاوي في تفسيره على أن الفعل ينزل بالياء التحتية مبنياً للفاعل وهو ضمير الله تعالى و(الملائكة) بالنصب على أنه مفعوله ، واعترض عليه أنه لم يقرأ بذلك أحد من العشرة بل لم توجد هذه القراءة في الشواذ وهو خلاف ما سلكه في تفسيره ، ولعله رحمه الله تعالى قدمها . وهذا الكلام مسوق منه سبحانه إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم جوابا لهم عن مقالتهم المحكية ورداً لاقتراحهم الباطل الصادر عن محض التعصب والعناد، ولشدة استدعاء ذلك للجواب قدم رده على ما هو جواب عن أولها أعني قوله سبحانه : (انا نحن) الخ والعدول عن تطبيقه لظاهر كلامهم بصدد الاقتراح بأن يقال مثلا ما تأتيهم بهم للايذان بانهم قد اخطأوا في الاقتراح وأن الملائكة لعلو رتبتهم أعلى من أن ينسب اليهم مطلق الاتيان الشامل للانتقال من أحد الأمكنة المتساوية إلى الآخر منها بل من الأسفل إلى الأعلا وأن يكون مقصد حركاتهم أولئك الكفرة وأن يدخلوا تحت ملكوت أحد من البشر وإنما الذي يليق بشأنهم النزول من مقامهم العالي وكون ذلك بطريق التنزيل من جناب الرب الجليل قاله شيخ الاسلام .

وقيل: لعل هذا جواب لما عسى أن يخطر بخاطره الشريف عليه الصلاة والسلام حين طلبوا منه الاتيان بالملائكة من سؤال التنزيل رغبة في إسلامهم فيكون وجه ذكر التنزيل ظاهراً وهو غير ظاهر كما لا يخفى . ﴿ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ أي إلا تنزيلا ملتبسا بالوجه الذي اقتضته الحكمة فالباء للملابسة والجار والمجرور في موضع الصفة للمصدر المحذوف مستثنى استثناء مفرغا، وجوز فيه الحالية من الفاعل والمفعول . وجوز أبو البقاء أن تكون الباء للسببية متعلقة بتنزل واليه يشير كلام ابن عطية الآتي إن شاء الله تعالى، والأول أولى ومقتضى الحكمة التشريعية والتكوينية على ما قيل أن تكون الملائكة المنزلون بصور البشر وتنزيلهم كذلك يوجب اللبس كما قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) وهذا إشارة إلى نفي ترتب الغرض وعدم النفع في ذلك، وقوله تعالى :﴿ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ ٨ ﴾ إشارة إلى حصول الضرر وترتب نقيض المطلوب، وكأنه عطف على مقدر يقتضيه الكلام السابق كأنه قيل : ما ننزل الملائكة عليهم إلا بصور الرجال لأنه الذي تقتضيه الحكمة فيحصل اللبس فلا ينتفعون وما كانوا إذا أنزلناهم منظرين أي ويتضررون بتنزيلهم لانا نهلكهم لامحالة ولا نؤخرهم لأنه قد جرت عادتنا في الأمم قبلهم أنا لم نأتهم بآية اقترحوها إلا والعذاب في أثرها ان لم يؤمنوا وقد علمنا منهم ذلك ، والمقصود نفي أن يكون لاقتراحهم الاتيان بهم وجه على أتم وجه بالاشارة إلى عدم نفعه أولا والتصريح بضرره ثانيا . وقيل : يقدر المعطوف عليه لا يؤمنون كأنه قيل : ما ننزل الملائكة إلا بصور البشر لاقتضاء الحكمة ذلك فلا يؤمنون وما كانوا إذا منظرين ، وفي النفس من هذا ومما قبله شيء .

وقال بعض المحققين : إن المعنى ما ننزل الملائكة إلا ملتبسا بالوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به مما تقتضيه

الحكمة وتجرى به السنة الالهية ، والذى اقترحوه من التنزيل لأجل الشهادة لديهم وهم هم ومنزلتهم فى الحقائق منزلتهم مما لا يكاد يدخل تحت الصحة والحكمة أصلا فان ذلك من باب التنزيل بالوحى الذى لا يكاد يفتح على غير الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام من أفراد كمل المؤمنين فكيف على أمثال أولئك الكفرة اللئام ، وإنما الذى يدخل فى حقهم تحت الحكمة فى الجملة هو التنزيل للتعذيب والاستئصال كما فعل بأضرابهم من الامم السالفة ولو فعل ذلك لاستؤصلوا بالمرة وما كانوا إذا مؤخرين كدأب سائر الامم المكذبة المستهزئة ، ومع استحقاقهم لذلك قد جرى قلم القضاء بتأخير عذابهم إلى يوم القيامة حسبما أجمل فى الآيات قبل ، وحال حائل الحكمة بينهم وبين استئصالهم لتعلق العلم بازديادهم عذابا وبإيمان بعض ذراريهم ، ونظم إيمان بعضهم فى سمط الحكمة يأباه تماديهم فى الكفر والعناد . فما كانوا ـ الخ جواب لشرط مقدر أى ولو أنزلناهم ما كانوا الخ ه

واعترض بأن الأوفق بقوله تعالى : (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) أن يكون الوجه الذى يحق ملابسة التنزيل به لمثل غرضهم كونهم بصور الرجال وذلك ليس من باب التنزيل بالوحى الذى لا يكاد يكون لهم اصلا فلا يتم كلامه ، وفيه بحث كما لا يخفى ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد تفسير (الحق) هنا بالرسالة والعذاب ، ووجهت الآية على ذلك نحو هذا التوجيه فقيل : المعنى ماننزل الملائكة الا بالرسالة والعذاب ولو نزلناهم عليهم ما كانوا منظرين لأن التنزيل عليهم بالرسالة مما لا يكاد فتعين أن يكون التنزيل بالعذاب ، وذكر الماوردى الاقتصار على الرسالة ، وروى عن الحسن الاقتصار على العذاب ، وفى معنى ذلك ماروى عن ابن عباس من أن المعنى ماننزل الملائكة الا بالحق الذى هو الموت الذى لا يقع فيه تقديم ولا تأخير •

وقال ابن عطية : الحق ما يجب ويحق من الوحى والمنافع التى أرادها الله تعالى لعباده ، والمعنى ماننزل الملائكة الا بحق واجب من وحى ومنفعة لا باقتراحكم ، وأيضا لو نزلنا لم تنظروا بعد ذلك بالعذاب لأن عادتنا اهلاك الامم المقترحة إذا آتيناهم ما اقترحوه ، وفيه ما فيه ، وقال الزمخشرى . المعنى الا تنزلا ملتبسا بالحكمة والمصلحة ولا حكمة فى أن تأتيكم عيانا تشاهدونهم ويشهدون لكم بصدق النبى ﷺ لأنكم حينئذ مصدقون عن اضطرار ، وهو مبنى على ان الانزال بصورهم الحقيقية ، ومنه أخذ صاحب القيل المذكور أولا قوله . والبيضاوى جعل المنافى للحكمة انزالهم بصور البشر حيث قال : لا حكمة فى أن تأتيكم بصور تشاهدونها فانه لا يزيدكم الا لبسا ه

وقال بعضهم : أريد ان انزال الملائكة لا يكون الا بالحق وحصول الفائدة بانزالهم وقد علم الله تعالى من حال هؤلاء الكفرة أنه لو أنزل اليهم الملائكة لبقوا مصرين على كفرهم فيصير انزالهم عبثا باطلا ولا يكون حقا ، وتعقب الاقوال الثلاثة البعض من المحققين بأنه مع اخلال كل من ذلك بفخامة الآتى لا يلزم من فرض وقوع شىء من ذلك تعجيل العذاب الذى يفيده قوله سبحانه : (وما كانوا إذا منظرين) ومن الناس من تكلف لتوجيه اللزوم على بعض هذه الاقوال بما تكلف ، واختار بعضهم كون المراد من (الحق) الهلاك والجملة بعد جواب سؤال مقدر فكأنه لما قيل : ماننزل الملائكة الا بالهلاك إذ هو الذى يحق لأمثالهم من المعاندين قيل : فليكن ذلك فأجيب بأنه لو فعلنا ما كانوا منظرين أى وهم قد كانوا منظرين كما أجمل فيما قيل من قوله سبحانه: (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون) وحاصل الجواب حينئذ على ماقيل أن ماطلبوه من الاتيان بالملائكة ليشهدوا بصدق النبى ﷺ مما لا يكون لهم لأن ما اقتضته حكمتنا وجرت به عادتنا مع أمثالهم ليس الا التنزيل بالهلاك دون الشهادة فان الحكمة لا تقتضيه والعادة لم تجر فيه لأنه إن كان والملائكة بصورهم

الحقيقية لم يحصل الإيمان بالغيب ولم يتحقق الاختيار الذى هو مدار التكليف وإن كان وهم بصور البشر حصل اللبس فكان وجوده كعدمه ولزم التسلسل ، ويمنع من التنزيل بالملائك كافعل مع أضرابهم من المعاندين أنا جعلناهم منظرين فلو نزلنا الملائكة وأهلكناهم عاد ذلك بالنقض لما أبرمناه حسبما تعلم فيه من الحكم ، وقيل : فى توجيه الآية على تقدير كون اقتراحهم لاتيان الملائكة لتعذيبهم : إن المعنى إنا ماننزل الملائكة للتعذيب الا تنزيلا ملتبسا بما تقتضيه الحكمة ولو نزلناهم حسبما اقترحوا ماكان ذلك ملتبسا بما تقتضيه لأنها اقتضت تأخير عذابهم إلى يوم القيامة ، وحيث كان فى نسبة تنزيلهم للتعذيب إلى عدم موافقة الحكمة نوع ايهام لعدم استحقاقهم التعذيب عدل عما يقتضيه الظاهر إلى ماعليه النظم الكريم فكأنه قيل : لو نزلناهم ماكانوا منظرين وذلك غير موافق للحكمة ، فتدبر جميع ذلك والله تعالى يتولى هداك ، هذا ولفظة (إذاً) قال فى الكشاف : جواب وجزاء لأن الكلام جواب لهم وجزاء لشرط مقدر أى ولو نزلنا ، وصرح بإفادتها هذا المعنى سيبويه إلا أن الشلوبين حمل ذلك على الدوام وتكلف له ، وأبو على على الغالب ، وقد تتمحض للجواب عنده ، وهى حرف بسيط عند الجمهور ، وذهب قوم إلى أنها اسم ظرف وأصلها إذا الظرفية لحقها التنوين عوضا من الجملة المضاف إليها ونقلت إلى الجزائية فبقى فيها معنى الربط والسبب ، وذهب الخليل إلى أنها حرف تركب من إذ وان وغلب عليها حكم الحرفية ونقلت حركة الهمزة إلى الذال ثم حذفت والتزم هذا النقل فكان المعنى إذا قال القائل أزورك فقلت إذاً أزورك قلت حينئذ زيارتى واقعة ولا يتكلم بهذا .

وذهب أبو على عمر بن عبد المجيد الزيدى إلى أنها مركبة من إذا وان وكلاهما يعطى مايعطى كل واحدة منهما فيعطى الربط كاذا والنصب كان ثم حذفت همزة ان ثم الف إذا لالتقاء الساكنين ، والظاهر أنه لو قدر فى الكلام شرط كانت لمجرد التأكيد ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ماجاءك من العلم إنك إذاً) الخ ، ونقل عن الكافيجى أنه قال فى مثل ذلك : ليست إذا هذه الكلمة المعهودة وإنما هى إذا الشرطية حذفت جملتها التى تضاف اليها وعوض عنها التنوين كما فى يومئذ ، وله سلف فى ذلك فقد قال الزركشى فى البرهان بعد ذكره : لإذاً معنيين وذكر لها بعض المتأخرين معنى ثالثا وهو أن تكون مركبة من إذا التى هى ظرف زمان ماض ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديرا لكنها حذفت تخفيفا وأبدل منها التنوين كما فى قولهم حينئذ ، وليست هذه الناصبة للمضارع لأن تلك تختص به وهذه لا بل تدخل على الماضى نحو (إذاً لأمسكتم) وعلى الاسم نحو (وإنكم إذاً لمن المقربين) ثم قال : وهذا المعنى لم يذكره النحويون لكنه قياس ماقالوه فى إذ ، وفى التذكرة لأبى حيان ذكر لى علم الدين أن القاضى تقى الدين بن رزين كان يذهب الى أن تنوين اذاً عوض من الجملة المحذوفة وليس قول نحوى ، وقال الجونى : وأنا أظن أنه يجوز أن تقول لمن قال أنا آتيك اذاً أكرمك بالرفع على معنى اذا أتيتنى أكرمك فحذفت أتيتنى وعوضت التنوين فسقطت الألف لالتقاء الساكنين والنصب الذى اتفق عليه النحاة حملها على غير هذا المعنى وهو لايتى الرفع اذا أريد بها ماذكر .

وذكر الجلال السيوطى أن الاجماع فى القرآن على كتابتها بالألف والوقف عليه دليل على أنها اسم منون لاحرف آخره نون خصوصا اذا لم تقع ناصبة للمضارع ، فالصواب اثبات هذا المعنى لها كما جنح اليه شيخنا الكافيجى ومن سبق النقل عنه ، وعلى هذا فالأولى حملها فى الآية على ماذكر ، وقد ذكرنا فيها معنى بعضا من هذا الكلام فتذكر ، ثم انه تعالى رد انكارهم التنزيل واستهزاءهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسلاه

عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ أي نحن بعظم شأننا وعلو جانبنا نزلنا الذي أنكروه وأنكروا نزوله عليك وقالوا فيك لاجله ماقالوا وعلموا منزله حيث بنو الفعل للمفعول ايماء إلى أنه أمر لامصدر له وفعل لافاعل له ﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩ ﴾ أي من اكل مايقدح فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك حتى أن الشيخ المهيب لو غير نقطة يرد عليه الصبيان ويقول له من كان : الصواب كذا ويدخل في ذلك استهزاء أولئك المستهزئين وتكذيبهم اياه دخولا اوليا ، ومعنى حفظه من ذلك عدم تأثيره فيه وذبه عنه ، وقال الحسن بحفظه بابقاء شريعته الى يوم القيامة ، وجوز غير واحد أن يراد حفظه بالاعجاز في كل وقت كما يدل عليه الجملة الاسمية من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل ، ولم يحفظ سبحانه كتابا من الكتب كذلك بل استحفظها جل وعلا الربانيين والاحبار فوقع فيها ماوقع وتولى حفظ القرآن بنفسه سبحانه فلم يزل محفوظا أولا وآخرا ، والى هذا أشار في الكشاف ثم سأل بما حاصله أن الكلام لما كان مسوقا لردهم وقد تم الجواب بالاول فما فائدة التذييل بالثاني ؟ وانما يحسن اذا كان الكلام مسوقا لاثبات محفوظية الذكر أولا وآخرا ، وأجاب بأنه جيء به لغرض صحيح وأدمج فيه المعنى المذكور اماما هو أن يكون دليلا على أنه منزل من عند الله تعالى آية ، فالاول وان كان ردا كان كمجرد دعوى فقيل ولولا أن الذكر من عندنا لما بقي محفوظا عن الزيادة والنقصان كما سواه من الكلام ، وذلك لان نظمه لما كان معجزا لم يمكن زيادة عليه ولا نقص الاخلال بالاعجاز كذا في الكشف ، وفيه اشارة الى وجه العطف وهو ظاهر .

وأنت تعلم أن الاعجاز لايكون سببا لحفظه عن اسقاط بعض السور لان ذلك لايخل بالاعجاز فالاعنى ، فالمختار أن حفظ القرآن وابقاءه كما نزل حتى يأتي أمر الله تعالى بالاعجاز وغيره مما شاء الله عز وجل ، ومن ذلك توفيق الصحابة رضي الله تعالى عنهم لجمعه حسبما علمته أول الكتاب . واحتج القاضي بالآية على فساد قول بعض من الامامية لايعبأ بهم إن القرآن قد دخله الزيادة والنقصان ، وضعفه الامام بأنه يجري مجرى إثبات الشيء بنفسه لأن للقائلين بذلك أن يقولوا : ان هذه الآية من جملة الزوائد ودعوى الاعجاز في هذا المقدار لابد لها من دليل . واحتج بها القائلون بحدوث الكلام اللفظي وهي ظاهرة فيه ومن العجيب ما نقله عن أصحابه حيث قال : قال أصحابنا في هذه الآية دلالة على كون البسملة آية من كل سورة لان الله تعالى قد وعد حفظ القرآن والحفظ لامعنى له الا أن يبقى مصونا من الزيادة والنقصان فلو لم تكن البسملة آية من القرآن لما كان مصونا عن التغيير ولما كان محفوظا عن الزيادة ، ولو جاز أن يظن بالصحابة أنهم زادوا لجاز أن يظن بهم أنهم نقصوا وذلك يوجب خروج القرآن عن كونه حجة اه ، ولعمري أن تسمية مثل هذا بالخبال أولى من تسميته بالاستدلال ، ولا يخفى ما في سبك الجملتين من الدلالة على كمال الكبرياء والجلالة وعلى فخامة شأن التنزيل ، وقد اشتملتا على عدة من وجوه التأكيد (ونحن) ليس فصلا لانه لم يقع بين اسمين وانما هو اما مبتدأ أو توكيد لاسم إن ، ويعلم مما قررنا أن ضمير (له) للذكر واليه ذهب مجاهد . وقتادة . والاكثرون وهو الظاهر ، وجوز الفراء وذهب اليه الاقل أن يكون راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أي وانا للنبي الذي أنزل عليه الذكر لحافظون من مكر المستهزئين كقوله تعالى : (والله يعصمك من الناس) والمعول عليه الاول ، وآخر هذا الجواب مع أنه رد لاول كلامهم الباطل لما أشرنا اليه فيما مر ولارتباطه

بما يعقبه من قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا ﴾ أى رسلا كما روى عن ابن عباس وانما لم يذكر لظهور الدلالة عليه ﴿ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ متعلق بأرسلنا أو بمحذوف وقع نعتا لمفعوله المحذوف أى رسلا كائنة من قبلك ﴿ فِى شِيَعِ الْأَوَّلِينَ ١٠ ﴾ أى فرقهم كما قال الحسن . والكلبى ، واليه ذهب الزجاج ، وهو وكذا أشياع جمع شيعة وهى والفرقة الجماعة المتفقة على طريقة ومذهب مأخوذ من شاع المتعدى بمعنى تبع لأن بعضهم يشايع بعضا ويتابعه ، وتطلق الشيعة على الاعوان والانصار ، وأصل ذلك على ماقيل من الشياع بالكسر والفتح صغار الحطب يوقد به الكبار ، والمناسبة فى ذلك نظراً للاطلاق الثانى ظاهرة وللاطلاق الاول أن التابع من حيث أنه تابع أصغر ممن يتبعه ، واضافته الى الاولين من اضافة الموصوف الى صفته عند الفراء ومن حذف الموصوف عند البصريين أى شيع الامم الاولين ، والجار والمجرور متعلق بأرسلنا .

ومعنى ارسال الرسل فى الشيع جعل كل منهم رسولا فيما بين طائفة منهم ليتابعوه فى كل ما يأتى ويذر من أمور الدين وكأنه لو قيل ـ الى ـ بدل (فى) لم يظهر ارادة هذا المعنى ، وقيل : انما عدل عن الى اليها للاعلام بمزيد التمكين ، وزعم بعضهم أن الجار والمجرور متعلق بمحذوف هو صفة للمفعول المقدر أو حال ولا يخفى بعده .

﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ ﴾ حكاية حال ماضية كما قال الزمخشرى لأن (ما) لا تدخل على مضارع الا وهو فى موضع الحال ولا على ماض الا وهو قريب من الحال وهو قول الاكثرين ، وقال بعضهم : ان الاكثر دخول (ما) على المضارع مراداً به الحال وقد تدخل عليه مراداً به الاستقبال ، وأنشد قول أبى ذؤيب :

أودى بنى وأودعونى حسرة عند الرقاد وعبرة ما تقلع

وقول الاعشى يمدح النبى صلى الله تعالى عليه وسلم :

له نافلات ما يغب نوالها وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وقال تعالى : (مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) ولعله المختار وان كان ماهنا على الحكاية ، والمراد نفى أتيان كل رسول لشيعته الخاصة به لانفى اتيان كل رسول الكل واحدة من تلك الشيع جميعا أو على سبيل البدل أى ماأتى شيعة من تلك الشيع رسول خاص بها ﴿ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١ ﴾ كما يفعله هؤلاء الكفرة ، والجملة ـ كما قال أبو البقاء ـ فى محل النصب على أنها حال من ضمير المفعول فى يأتيهم إن كان المراد بالاتيان حدوثه أو فى محل الرفع أو الجر على أنها صفة رسول على لفظه أو موضعه لأنه فاعل ، وتعقب جعلها صفة له باعتبار لفظه بأنه يفضى إلى زيادة من الاستغراقية فى الاثبات لمكان (إلا) وتقدير العمل فى النعت بعدها .

وجوز أن تكون نصبا على الاستثناء وان كان المختار الرفع على البدلية ، وهذا كما ترى تسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هذه شنشنة جهال الامم مع المرسلين عليهم السلام قبل ، وحيث كان الرسول مصحوبا بكتاب من عند الله تعالى تضمن ذكر استهزائهم بالرسول استهزاءهم بالكتاب ولذلك قال سبحانه :

﴿ كَذَٰلِكَ ﴾ أى مثل السلك الذى سلكناه فى قلوب أولئك المستهزئين برسلهم وبما جاؤا به ﴿ نَسْلُكُهُ ﴾ أى ندخله يقال : سلكت الخيط فى الابرة والسنان فى المطعون أى أدخلت : وقرىء (نسلكه) وسلك وأسلك

كما ذكر أبو عبيدة بمعنى واحد ، والضمير عند جمع ومنهم الحسن على ما ذكره الغزنوى للذكر ﴿ فِى قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ١٢ ﴾ أى أهل مكة أو جنس المجرمين ويدخلون فيه دخولا أوليا ، ومعنى المثلية كونه مقرونا بالاستهزاء غير مقبول لما تقتضيه الحكمة ، وحاصله أنه تعالى يلقى القرآن فى قلوب المجرمين مستهزأ به غير مقبول لأنهم من أهل الخذلان ليس لهم استحقاق لقبول الحق كما ألقى سبحانه كتب الرسل عليهم السلام فى قلوب شيعهم مستهزأ بها غير مقبولة لذلك ، وصيغة المضارع لكون المشبه به مقدما فى الوجود وهو السلك الواقع فى شيع الأولين ه

﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ ﴾ الضمير للذكر أيضا ، والجملة فى موضع الحال من مفعول (نسلكه) أى غير مؤمن به ، وهى إما مقدرة وإما مقارنة على معنى أن الالقاء وقع بعده الكفر من غير توقف فهما فى زمان واحد عرفا، ويجوز أن تكون بيانا للجملة السابقة فلا محل لها من الاعراب ، قال فى الكشف : وهو الأوجه لأن فى طريقة الابهام والتفسير لاسيما فى هذا المقـــام مايجل موقع الكلام ، وفى إرشاد العقل السليم أنه قد جعل ضمير (نسلكه) للاستهزاء المفهوم من (يستهزئون) فتتعين البيانية الا أن يجعل ضمير (به) له أيضا على أن الباء للملابسة أى يسلك الاستهزاء فى قلوبهم حال كونهم غير مؤمنين بملابسة الاستهزاء ، وقد ذهب الى جواز ارجاع الضميرين الى الاستهزاء ابن عطية الا أنه جعل الباء للسببية ، وكذا الفاضل الجلبى ، ولا يخفى أن بعد ذلك يغنى عن رده . وذهب البيضاوى الى كون الضمير الأول للاستهزاء وضمير (به) للذكر وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة اذا دل الدليل عليه ليس ببدع فى القرآن ، وجوز على هذا كون الجملة حالا من (المجرمين) ولايتعين كونها حالا من الضمير ليتعين رجوعه للذكر ، وذكر أن عوده على الاستهزاء لا ينافى كونها مفسرة بل يقويه اذ عدم الايمان بالذكر أنسب بتمكن الاستهزاء فى قلوبهم ، وجعل الآية دليلا على أنه تعالى يوجد الباطل فى قلوبهم ففيها رد على المعتزلة فى قولهم : انه قبيح فلا يصدر منه سبحانه ، وكأنه رحمه الله تعالى ظن أن ماقاله الزمخشرى من جعل الضميرين للذكر كان رعاية لمذهبه ففعل مافعل ، ولا يخفى أنه لم يصب الحز وغفل عن قولهم : الدليل اذا طرقه الاحتمال بطل به الاستدلال ه

وفى الكشف بعد كلام : ان رجع الضمير الى الاستهزاء أو الكفر مع مافيه من تنافر النظم لاينكره أهل الاعتزال الاكانكار سلك الذكر بصفة التكذيب والتأويل كالتأويل ، وكأنهم غفلوا عما ذكره جار الله فى الشعراء حيث أجاب عن سؤال اسناد سلك الذكر بتلك الصفة الى نفسه جل وعلا بأن المراد تمكنه مكذبا فى قلوبهم أشد التمكن كشىء جبلوا عليه ، وملخص المعنى ههنا بأنه تعالى يلقيه فى قلوبهم مكذبا لا أن التكذيب فعله سبحانه ه

نعم اخرج ابن أبى حاتم عن أنس . والحسن تفسير ضمير (نسلكه) إلى الشرك ، واخرج هو . وابن جرير عن ابن زيد أنه قال فى الآية : هم كما قال الله تعالى هو أضلهم ومنعهم الايمان لكن هذا أمر وما نحن فيه آخر ، واعترض بعضهم رجوع الضمير إلى (الذكر) بأن نون العظمة لاتناسب ذلك فانها انما تحسن إذا كان فعل المعظم نفسه فعلا يظهر له أثر قوى وليس كذلك هنا فانه تدافع وتنازع فيه . وأجاب بأن المقام إذا كان للتوبيخ يحسن ذلك ، ولا يلزم أن تكون العظمة باعتبار القهر والغلبة فقد تكون باعتبار اللطف والاحسان . وتعقب ذلك الشهاب بقوله : لايخفى أنه باعتبار القهر والغلبة يقتضى أن يؤثر ذلك فى قلوبهم وليس كذلك لعدم ايمانهم

به ، وكذا باعتبار اللطف والاحسان يقتضي أن يكون سلكه في قلوبهم انعاما عليهم فأي انعام عليهم بما يقتضي الغضب فلا وجه لما ذكر ، وأنت تعلم أنه إذا كان المراد سلك ذلك وتمكينه في قلوبهم مكذبا به غير مقبول فكون الاسناد باعتبار القهر والغلبة مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان ، والاثر الظاهر القوي لذلك بقاؤهم على الكفر والاصرار على الضلال ولو جاءتهم كل آية ، ولا يخفى ما في (كذلك) مما يناسب نون العظمة أيضا وقد مر التنبيه عليه غير مرة ﴿ وَقَدْ خَلَتْ ﴾ مضت ﴿ سُنَّةُ ﴾ طريقة ﴿ الْأَوَّلِينَ ١٣ ﴾ والمراد عادة الله تعالى فيهم على أن الاضافة لأدنى ملابسة لا على أن الاضافة بمعنى في ، والمراد بتلك العادة على تقدير أن يكون ضمير (نسلكه) للاستهزاء الخذلان وسلك الكفر في قلوبهم أي قد مضت عادته سبحانه وتعالى في الاولين ممن بعث اليهم الرسل عليهم السلام أن يخذلهم ويسلك الكفر والاستهزاء في قلوبهم ، وعلى تقدير أن يكون للذكر الاهلاك ، وعلى هذا قول الزمخشري أي مضت طريقتهم التي سنها الله تعالى في اهلاكهم حين كذبوا برسلهم والمنزل عليهم ، وذكر أنه وعيد لأهل مكة على تكذيبهم ، وإلى الاول ذهب الزجاج ، وادعى الامام أنه الائق بظاهر اللفظ ، وبين ذلك الطيبي قائلا : ان التعريف في (المجرمين) للعهد ، والمراد بهم المكذبون من قوم رسول الله ﷺ لأنهم المذكورون بعد أي مثل ذلك السلك الذي سلكناه في قلوب أولئك المستهزئين المكذبين للرسل الماضين نسلكه في قلوب هؤلاء المجرمين فلك أسوة بالرسل الماضية مع أممهم المكذبة ، ولست بأوحدي في ذلك وقد خلت سنة الاولين ، والمقام يقتضي التقرير والتأكيد فيكون في هذا مزيد تسلية للرسول عليه الصلاة والسلام ، والوعيد بعيد لأنه لم يسبق لإهلاك الامم ذكر ، وإيثار ذلك لأنه أقرب إلى مذهب الاعتزال اهـ وفيه غفلة عن مغزى الزمخشري ، وقد تفطن لذلك صاحب الكشف ولله تعالى دره حيث قال : أراد أن موقع (قد خلت) إلى آخره موقع الغاية في الشعراء أعني قوله تعالى هنالك : (حتى يروا العذاب الاليم) فانهم لما شبهوا بهم قيل : لا يؤمنون وقد هلك من قبلهم ولم يؤمنوا فكذلك هؤلاء ، ومنه يظهر أن الكلام على هذا الوجه شديد الملاءمة ، وأما أن الوعيد بعيد لعدم سبق ذكر لإهلاك الامم ففيه أن لفظ السنة مضافا إلى ما أضيف اليه ينبيء عن ذلك أشد الانباء ، ثم انه ليس المقصود منه الوعيد على ما قررناه ، وقد صرح أيضاً بعض الاجلة أن الجملة استئنافية جيء بها تكملة للتسلية وتصريحاً بالوعيد والتهديد ، ثم ما ذهب اليه الزمخشري من المراد بالسنة مروى عن قتادة . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عنه أنه قال في الآية : قد خلت وقائع الله تعالى فيمن خلا من الامم . وعن ابن عباس أن المراد سنتهم في التكذيب ، ولعل الاضافة على هذا على ظاهرها ه

﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ ﴾ أي على هؤلاء المقترحين المعاندين ﴿ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ ﴾ ظاهره باباً ما لا باباً من أبوابها المعهودة كما قيل : ﴿ فَظَلُّوا فِيهِ ﴾ أي في ذلك الباب ﴿ يَعْرُجُونَ ١٤ ﴾ يصعدون حسبما تيسره لهم فيرون ما فيها من الملائكة والعجائب طول نهارهم مستوضحين لما يرونه كما يفيده ـ ظلوا ـ لأنه يقال ظل يعمل كذا اذا فعله في النهار حيث يكون للشخص ظل ، وجوز في البحر كون ظل بمعنى صار وهو مع كونه خلاف الاصل مما لا داعي اليه ، وأياما كان فضمير الجمع للمقترحين ، وهو الظاهر المروى عن الحسن واليه ذهب الجبائي . وأبو مسلم ، وأخرج ابن جريج عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه للملائكة وروي ذلك عن قتادة أيضا

أى فظل الملائكة الذين اقترحوا اتيانهم يعرجون فى ذلك الباب وهم يرونهم على أتم وجه . وقرأ الاعمش . وأبو حيوة (يعرجون) بكسر الراء وهى لغة هذيل فى العروج بمعنى الصعود ﴿ لَقَالُوا ﴾ لفرط عنادهم وغلوهم فى المكابرة وتفاديهم عن قبول الحق : ﴿ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا ﴾ أى سدت ومنعت من الابصار حقيقة وما نراه تخيل لاحقيقة له ، أخرجه ابن ابى حاتم وغيره عن مجاهد ، وروى أيضا عن ابن عباس . وقتادة فهو من السكر بالفتح ، وقال أبو حيان : بالكسر السد والحبس ، وقال ابن السيد : السكر بالفتح سد الباب والنهر وبالكسر السد نفسه ويجمع على سكور ، قال الرفاء :

غناؤنا فيه ألحان السكور اذا قل الغناء ورنات النواعير

ويشهد لهذا المعنى قراءة ابن كثير . والحسن . ومجاهد (سكرت ابصارنا) بتخفيف الكاف مبنيا للمفعول لأن سكر المخفف المتعدى اشتهر فى معنى السد ، وعن عمرو بن العلاء أن المراد حيرت فهو من السكر بالضم ضد الصحو ، وفسروه بأنه حالة تعرض بين المرء وعقله ، وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يعترى من الغضب والعشق ، ولذا قال الشاعر :

سكران سكر هوى وسكر مدامة أنى يفيق فتى به سكران

والتشديد فى ذلك للتعدية لأن سكر كفرح لازم فى الاشهر وقد حكى تعديه فيكون للتكثير والمبالغة ، وأرادوا بذلك أنه فسدت أبصارنا واعتراها خلل فى احساسها كما يعترى عقل السكران ذلك فيختل ادراكه فنى الكلام على هذا استعارة وكذا على الاول عند بعض ويشهد لهذا المعنى قراءة الزهرى (سكرت) بفتح السين وكسر الكاف مخففة مبنيا للفاعل لأن الثلاثى اللازم مشهور فيه ولأن سكر بمعنى سد المعروف فيه فتح الكاف ه

واختار الزجاج أن المعنى سكنت عن أبصار الحقائق من سكرت الريح تسكر سكرا اذا ركدت ويقال : ليلة ساكرة لاريح فيها والتضعيف للتعدية ولهم أقوال أخر متقاربة فى المعنى · وقرأ أبان بن تغلب وحملت لمخالفتها سواد المصحف على التفسير سحرت أبصارنا ﴿ بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ ١٥ ﴾ قد سحرنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما قالوا ذلك عند ظهور سائر الآيات الباهرة ، والظاهر على ما قال القطب انهم أرادوا أولا سكرت أبصارنا لاعقولنا فنحن وان تخيلنا هذه الاشياء بأبصارنا لكن نعلم بعقولنا أن الحال بخلافه ثم أضربوا عن الحصر فى الابصار وقالوا : بل تجاوز ذلك الى عقولنا ، وفسر الزمخشرى الحصر بأن ذلك ليس الا تسكيرا فأورد عليه بأن (إنما) إنما تفيد الحصر فى المذكور آخرا وحينئذ يكون المعنى ماتقدم وهو مبنى على أن تقديم المقصور على المقصور عليه لازم وخلافه ممتنع ، وقد قال المحقق فى شرح التخليص انه يجوز اذا كان نفس التقديم يفيد الحصر كما فى قولنا : انما زيدا ضربت فانه لقصر الضرب على زيد ، وقال أبو الطيب :

صفاته لم تزده معرفة لكنها لذة ذكرناها

أى ما ذكرناها إلا لذة إلا ان هذا لاينفع فيما نحن فيه . نعم نقل عن عروس الأفراح أن حكم أهل المعانى غير مسلم فان قولك : إنما قمت معناه لم يقع إلا القيام فهو لحصر الفعل وليس بآخر ولو قصد حصر الفاعل لانفصل ، ثم أورد عدة أمثلة من كلام المفسرين تدل على ماذكروه فى المسئلة ، والظاهر أن الزمخشرى لايرى ماقالوه مطرداً وهم قد غفلوا عن مراده هنا قاله الشهاب ، وما نقله عن عروس الأفراح فى إنما قمت من أنه

لحصر الفعل ولو كان لحصر الفاعل لانفصل يخالفه ما فى شرح المفتاح الشريفى من أنه إذا أريد حصر الفعل فى الفاعل المضمر فان ذكر بعد الفعل شيء من متعلقاته وجب انفصال الفاعل وتأخيره كما فى قولك: إنما ضرب اليوم أنا ، وكما فى قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

وان لم يذكر احتمل الوجوب طرداً للباب وعدمه بأن يجوز الانفصال نظراً إلى المعنى والاتصال نظراً إلى اللفظ إذ لافاصل لفظاً اه فانه صريح فى أن إنما قمت لحصر الفاعل وان لم يجب الانفصال لكن اختار السعد فى شرحه وجوب الانفصال مطلقاً وحكم بأن الظاهر أن معنى إنما أقوم ما أنا إلا أقوم كما نقله السمرقندى. وأبو حيان مع طائفة يسيرة من النحاة أنكروا إفادة إنما للحصر أصلا وليس بالمعول عليه عند المحققين لكنهم قالوا انها قد تأتى لمجرد التأكيد وتمام الكلام فى هذا المقام يطلب من محله . ووجه الشهاب الاضراب بعد أن قال هو جعل الأول فى حكم المسكوت عنه دون النفى ويحتمل الثانى أنه اضراب لأن هذا ليس بواقع فى نفس الامر بل بطريق السحر أو هو باعتبار ماتفيده الجملة من الاستمرار الذى دلت عليه الاسمية أى مسحورون بتنا لاتختص بهذه الحالة بل نحن مستمرون عليها فى كل ماريتنا من الآيات ، هذا وفى هذه الآية من وصفهم بالعناد وتواطئهم على ما هم فيه من التكذيب والفساد مالا يخفى، وفى ذلك تأكيد لما يفهم من الآية الأولى، وقد ذكر ابن المنير فى المراد منها وجها بعيداً جداً فيما أرى فقال : المراد والله تعالى أعلم إقامة الحجة على المكذبين بأن الله تعالى سلك القرآن فى قلوبهم وأدخله فى سويدائها كما سلك فى قلوب المؤمنين المصدقين فكذب به هؤلاء وصدق به هؤلاء كل على علم وفهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة ولئلا يكون للكفار على الله تعالى حجة بأنهم مافهموا وجه الاعجاز كما فهمها من آمن فأعلمهم الله تعالى وهم فى مهلة وإمكان أنهم ما كفروا إلا على علم معاندين باغين غير معذورين ولذلك عقبه سبحانه بقوله تعالى : (ولو فتحنا عليهم) الخ أى هؤلاء فهموا القرآن وعلموا وجوه إعجازه وولج ذلك فى قلوبهم ووقر ولكنهم قوم سجيتهم العناد وشيمتهم اللداد حتى لو سلك بهم أوضح السبل وأدعاها إلى الايمان لقالوا بعد الايضاح العظيم : إنما سكرت أبصارنا وسحرنا وما هذه إلا خيالات لاحقائق تحتها فأسجل سبحانه عليهم بذلك أنهم لاعذر لهم بالتكذيب من عدم سماع ووعى ووصول إلى القلوب وفهم كما فهم غيرهم من المصدقين لان ذلك كان حاصلا لهم وليس بهم إلا العناد والاصرار لاغير اه فليتأمل والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل، ثم أنه تعالى لما ذكر حال منكرى النبوة وكانت مفرعة على التوحيد ذكر دلائله السماوية والأرضية فقال عز قائلا : ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِى السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾ الخ وإلى هذا ذهب الامام وغيره فى وجه الربط .

وقال ابن عطية : انه سبحانه لما ذكر أنهم لو رأوا الآية المطلوبة فى السماء لعاندوا وبقوا على ماهم فيه من الضلال عقب ذلك بهذه الآية كأنه جل شأنه قال : وإن فى السماء لعبراً منصوبة غير هذه المذكورة وكفرهم بها واعراضهم عنها اصرار منهم وعتو اه : والظاهر أن الجعل بمعنى الخلق والابداع فالجار والمجرور متعلق به ، وجوز أن يكون بمعنى التصيير فهو متعلق بمحذوف على انه مفعول ثان له وبروجا مفعوله الأول، والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن وبذلك فسره هنا عطية، فقد أخرج عنه ابن أبى حاتم أنه قال :

جعلنا قصورا في السماء فيها الحرس ، وأخرج عن أبي صالح أن المراد بالبروج الكواكب العظام ه

وفي البحر عنه الكواكب السيارة وروى غير واحد عن مجاهد . وقتادة أنها الكواكب من غير قيد . وروى عن ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ربيعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل وستة جنوبية ثلاثة خريفية وثلاثة شتائية وأولها الميزان وطول كل برج عندهم ل درجة وعرضه قف درجة ص منها في جهة الشمال ومثلها في جهة الجنوب وكأنها إنما سميت بذلك لأنها كالحصن أو القصر للكوكب الحال فيها وهي في الحقيقة أجزاء الفلك الأعظم وهو المحدد المسمى بلسانهم الفلك الأطلس وفلك الأفلاك وبلسان الشرع بعكسه ولهذا يسمى الشيخ الأكبر قدس سره الفلك الأطلس بفلك البروج والمشهور تسمية الفلك الثامن وهو فلك الثوابت به لاعتبارهم الانقسام فيه وكأن ذلك لظهور ماتتعين به الأجزاء من الصور فيه وإن كان كل منها منتقلا عما عينه إلى آخر منها لثبوت الحركة الذاتية للثوابت على خلاف التوالي وإن لم يثبتها لها لعدم الاحساس بها قدماء الفلاسفة فالم يثبت الأكثرون حركتها على نفسها وأثبتها الشيخ أبو علي ومن تبعه من المحققين ، وقد صرحوا بان هذه الصور المسماة بالأسماء المعلومة توهمت على المنطقة وما يقرب منها من الجانبين من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت وقت القسمة في تلك الأقسام ونقل ذلك في الكفاية عن عامة المنجمين وانهم إنما توهموا لكل قسم صورة ليحصل التفهيم والتعليم بان يقال: الدبران مثلا عين الأسد ه

وتعقب ذلك بقوله : وهذا ليس بسديد عندي لأن تلك الصور لو كانت وهمية لم يكن لها أثر في أمثالها من العالم السفلي مع ان الأمر ليس كذلك فقد قال بطليموس في الثمرة . الصور التي في عالم التركيب مطيعة للصور الفلكية إذ هي في ذواتها على تلك الصور فأدركتها الأوهام على ماهي عليه وفيه بحث ثم هذه البروج مختلفة الآثار والخواص بل لكل جزء من كل منها وإن كان أقل من عاشرة بل أقل الأقل آثار تخالف آثار الجزء الآخر وكل ذلك آثار حكمة الله تعالى وقدرته عز وجل . وقد ذكر الشيخ الأكبر قدس سره في بعض كتبه أن آثار النجوم وأحكامها مفاضة عليها من تلك البروج المعتبرة في المحدد ه

وفي الفصل الثالث من الباب الحادي والسبعين والثلثمائة من فتوحاته مامنه ان الله تعالى قسم الفلك الاطلس اثني عشر قسما سماها بروجا وأسكن كل برج منها ملكا وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين خزانة تحتوي كل منها على علوم شتى يهبون منها للنازل بهم قدر ما تعطيه رتبته وهي الخزائن التي قال الله تعالى فيها: (وان من شيء الاعندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم) وتسمى عندأهل التعاليم بدرجات الفلك والنازلون بها هم الجواري والمنازل وعيوقاتها من الثوابت والعلوم الحاصلة من تلك الخزائن الالهية هي مايظهر في عالم الاركان من التأثيرات بل ما يظهر في مقعر فلك الثوابت الى الارض الى آخر ما قال، وقد أطال قدس سره الكلام في هذا الباب وهو بمعزل عن اعتقاد المحدثين نقلة الدين عليهم الرحمة ، ثم ان في اختلاف خواص البروج حسبما تشهد به التجربة مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصانع المختار جل جلاله ه

﴿ وَزَيَّنَّاهَا ﴾ أي السماء بما فيها من الكواكب السيارات وغيرها وهي كثيرة لا يعلم عددها الا الله تعالى . نعم المرصود منها ألف ونيف وعشرون ورتبوها على ست مراتب وسموها اقدارا متزايدة سدسا حتى

كان قطر ما في القدر الاول ستة أمثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب وما دون السادس لم يعتبره في المراتب بل ان كان كقطعة السحاب يسمونه سحابيا والا فمظلما، وذكر في الكفاية ان ما كان منها في القدر الاول فجرمه مائة وستة وخمسون مرة ونصف عشر الارض . وجاء في بعض الآثار أن أصغر النجوم كالجبل العظيم واستظهر أبو حيان عود الضمير للبروج لأنها المحدث عنها والاقرب في اللفظ والجمهور على ما ذكرنا حذرا من انتشار الضمائر ﴿ لِلنَّاظِرِينَ ١٦ ﴾ أي بأبصارهم اليها كما قاله بعضهم لأنه المناسب للتزيين، وجوز أن يراد بالتزيين ترتيبها على نظام بديع مستتبعا للآثار الحسنة فيراد بالناظرين المتفكرون المستدلون بذلك على قدرة مقدرها وحكمة مدبرها جل شأنه ﴿ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ١٧ ﴾ مطرود عن الخيرات، ويطلق الرجم على الرمي بالرجام وهي الحجارة، فالمراد بالرجيم المرمي بالنجوم، ويطلق أيضا على الاهلاك والقتل الشنيع، والمراد بحفظها من الشيطان اما منعه عن التعرض لها على الاطلاق والوقوف على ما فيها في الجملة فالاستثناء في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ ﴾ متصل، وإما المنع عن دخولها والاختلاط مع أهلها على نحو الاختلاط مع أهل الارض فهو حينئذ منقطع، وعلى التقديرين محل (من) النصب على الاستثناء، وجوز أبو البقاء والحوفي كونه في محل جر على أنه بدل (من كل شيطان) بدل بعض من كل واستغنى عن الضمير الرابط بالا، واعترض بأنه يشترط في البدلية أن تكون في كلام غير موجب وهذا الكلام مثبت.

ودفع بأنه في تأويل المنفي أي لم نمكن منها كل شيطان أو نحوه، وأورد أن تأويل المثبت في غير أبى ومتصرفاته غير مقيس ولا حسن فلا يقال ماتت القوم الا زيد بمعنى لم يعيشوا، ولعل القائل بالبدلية لا يسلم ذلك، وقد أولوا بالمنفي قوله تعالى: (فشربوا منه الا قليل) وقوله عليه الصلاة والسلام: «العالم هلكى الا العالمون» الخبر وغير ذلك مما ليس فيه أبى ولا شيء من متصرفاته لكن الانصاف ضعف هذه البدلية كما لا يخفى.

وجوز أبو البقاء أيضا أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر جملة قوله تعالى: ﴿ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ ١٨ ﴾ وذكر أن الفاء من أجل ان (من) موصول أو شرط والاستراق افتعال من السرقة وهو أخذ الشيء بخفية شبه به خطفتهم اليسيرة من الملأ الأعلى وهو المذكور في قوله تعالى: (إلا من خطف الخطفة) والمراد بالسمع المسموع، والشهاب -على ما قال الراغب- الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو ويطلق على الكوكب لبريقه كشعلة النار.

وأصله من الشهبة وهي بياض مختلط بسواد وليست البياض الصافي كما يغلط فيه العامة فيقولون فرس أشهب للقرطاسي، والمراد -بمبين- ظاهر أمره للمبصرين ومعنى اتبعه تبعه عند الأخفش نحو ردفه وأردفه فليست الهمزة فيه للتعدية، وقيل: أتبعه أخص من تبعه لما قال الجوهري تبعت القوم تبعا وتباعة بالفتح إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فمضيت معهم وأتبعت القوم على أفعلت إذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم واستحسن الفرق بينهما الشهاب، ولما كان الاتباع محتملا للاهلاك وغيره اختلف العلماء في ذلك فحكى القرطبي عن ابن عباس أن الشهاب يجرح ويحرق ولا يقتل، وعن الحسن وطائفة أنه يقتل، وادعى أن الأول أصح، ونقل غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: ان الشياطين يركب بعضهم بعضا إلى السماء الدنيا يسترقون

السمع من الملائكة عليهم السلام فيرمون بالكواكب فلا تخطىء أبدا فمنهم من تقتله ومنهم من تحرق وجهه او جنبه أو يده أو حيث يشاء الله تعالى ومنهم من تخبله فيصير غولا فيضل الناس فى البرارى ، ومما لا يعول عليه ما يروى من أن منهم من يقع فى البحر فيكون تمساحا، ومن الناس من طعن كما قال الامام فى أمر هذا الاستراق والرمى من وجوه * أحدها أن انقضاض الكواكب مذكور فى كتب قدماء الفلاسفة وذكروا فيه أن الأرض إذا سخنت بالشمس ارتفع منها بخار يابس فاذا بلغ كرة النار التى دون الفلك احترق بها فتلك الشعلة هى الشهاب . وقد يبقى زمانا مشتعلا إذا كان كثيفاً وربما حبست الادخنة فى برد الهواء المتعاقب فاضغطت مشتعلة، وجاء أيضا فى شعر الجاهلية قال بشر بن أبى حازم :

والعير يلحقها الغبار وجحشها ... ينقض خلفهما انقضاض الكوكب

وقال أوس بن حجر: ... وانقض كالدرى يتبعه ... نقع يثور تخاله طنبا

إلى غير ذلك * وثانيها ان هؤلاء الشياطين كيف يجوز فيهم أن يشاهدوا ألوفا من جنسهم يسترقون السمع فيحترقون ثم انهم مع ذلك يعودون لصنيعهم فان من له أدنى عقل إذا رأى هلاك أبناء جنسه من تعاطى شيء مراراً امتنع منه * وثالثها أن يقال: ان ثخن السماء خمسمائة عام فهؤلاء الشياطين إن نفذوا فى جرمها وخرقوها فهو باطل لنفى أن يكون لها فطور على ما قال سبحانه : (فارجع البصر هل ترى من فطور) وان كانوا لا ينفذون فكيف يمكنهم سماع أسرار الملائكة عليهم السلام مع هذا البعد العظيم * ورابعها ان الملائكة عليهم السلام إنما اطلعوا على الأحوال المستقبلة اما لأنهم طالعوها من اللوح المحفوظ أو لأنهم تلقفوها بالوحى ، وعلى التقديرين لم لم يسكتوا عن ذكرها حتى لا تتمكن الشياطين من الوقوف عليها ؟ * وخامسها أن الشياطين مخلوقون من النار والنار لا تحرق النار بل تقويها فكيف يعقل زجرهم بهذه الشهب ؟ * وسادسها أنكم قلتم : إن هذا القذف لأجل النبوة فلم دام بعد وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ * وسابعها أن هذه الشهب إنما تحدث بقرب الأرض بدليل أنا نشاهد حركاتها ولو كانت قريبة من الفلك لما شاهدناها كما لم نشاهد حركات الأفلاك والكواكب، وإذا ثبت أنها تحدث بالقرب من الأرض فكيف يقال : إنها تمنع الشياطين من الوصول إلى الفلك ؟ * وثامنها أن هؤلاء الشياطين لو كان يمكنهم أن ينقلوا أخبار الملائكة عليهم السلام عن المغيبات إلى الكهنة فلم لم ينقلوا أسرار المؤمنين إلى الكفار حتى يتوصلوا بواسطة وقوفهم على أسرارهم إلى الحاق الضرر بهم ؟ * وتاسعها لم لم يمنعهم الله تعالى من الصعود ابتداء حتى لا يحتاج فى دفعهم إلى هذه الشهب ، وقال بعضهم: أيضاً : ان السماع إنما يفيدهم إذا عرفوا لغة الملائكة فلم لم يجعلهم الله سبحانه جاهلين بلغتهم لئلا يفيدهم السماع شيئاً ، وأيضاً ان انقطع الهواء دون مقعر فلك القمر لم يحدث هناك صوت إذ هو من تموج الهواء والمفروض عدمه وان لم ينقطع كان دون ذلك أصوات هائلة من تموج الهواء بحركة الأجرام العظيمة وهى تمنع من سماع أصوات الملائكة عليهم السلام فى محاوراتهم ولا يكاد يظن ان أصواتهم فى المحاورات تغلب هاتيك الأصوات لتسمع معها ، وأيضاً ليس فى السماء الدنيا إلا القمر ولا نراه يرمى به وسائر السيارات فوق (كل فى فلك يسبحون) والثوابت فى الفلك الثامن والرمى بشيء من ذلك يستدعى خرق السماء وتشققها ليصل الشهاب إلى الشيطان وهو مما لا يكاد يقال * وأجاب الامام عن الاول . أولا بأن الشهب لم تكن موجودة قبل البعثة وهذا

قول ابن عباس ، فقد روى عنه أنه قال : « كان الجن يصعدون إلى السماء فيستمعون الوحى فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها أشياء من عند أنفسهم فلما بعث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم منعوا مقاعدهم ولم يكن النجوم يرمى بها قبل ذلك فقال لهم إبليس : ماهذا إلا لأمر حدث » الخبر .

وروى عن أبى بن كعب أنه قال : « لم يرم بنجم منذ رفع عيسى عليه السلام حتى بعث رسول الله ﷺ فرمى بها فرأت قريش (١) مالم تر قبل فجعلوا يسيبون أنعامهم ويعتقون رقابهم يظنون أنه الفناء فبلغ ذلك كبيرهم فقال : لم تفعلون ؟ فقالوا : رمى بالنجوم فقال : اعتبروا فان تكن نجوم معروفة فهو وقت فناء الناس والافهو أمر حدث فنظروا فاذا هى لاتعرف فأخبروه فقال : فى الامر مهلة وهذا عند ظهور نبى » الخبر ، وكتب الاوائل قد تولت عليها التحريفات فلعل المتأخرين ألحقوا هذه المسألة بها طعنا فى هذه المعجزة ، وكذا الاشعار المنسوبة إلى أهل الجاهلية لعلها مختلقة عليهم ، وثانيا وهو الحق بأنها كانت موجودة قبل البعثة لأسباب أخر ولاننكر ذلك إلا أنه لاينافى أنها بعد البعثة قد توجد بسبب دفع الشياطين وزجرهم ، يروى أنه قيل للزهرى : أكان يرمى فى الجاهلية ؟ قال : نعم قيل : أفرأيت قوله تعالى : (وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا) قال : غلظ وشدد أمرها حين بعث النبى ﷺ ، وعلى نحو هذا يخرج ماروى عن ابن عباس ، وأبى رضى الله تعالى عنهم إن صح ، وعن الثانى بأنه إذا جاء القدر عمى البصر فاذا قضى الله تعالى على طائفة منهم الحرق لطغيانهم وضلالهم قيض لها من الدواعى ماتقدم معه على العمل المفضى إلى الهلاك ، وعن الثالث بأن البعد بين الارض والسماء خمسمائة عام فأما ثخن الفلك فانه لايكون عظيما ، وعن الرابع بأنه روى عن الزهرى (٢) عن على بن الحسين بن على كرم الله تعالى وجهه عن ابن عباس قال : بينا النبى ﷺ جالس فى نفر من أصحابه إذ رمى بنجم فاستنار فقال عليه الصلاة والسلام : « ما كنتم تقولون فى الجاهلية إذا حدث مثل هذا ؟ » قالوا : كنا نقول يولد عظيم أو يموت عظيم قال عليه الصلاة والسلام : « فانها لاترمى لموت أحد ولا لحياته ولكن ربنا تعالى إذا قضى الامر فى السماء سبحت حملة العرش ثم سبح أهل السماء وسبح أهل كل سماء حتى ينتهى التسبيح إلى هذه السماء ويستخبر أهل السماء حملة العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ولايزال ينتهى الخبر إلى هذه السماء فيتخطفه الجن فيرمون فاجاءوا به فهو حق ولكنهم يزيدون فيه » ، وعن الخامس بأن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فالاقوى تبطل مادونها ، وعن السادس بأنه إنما دام لأنه عليه الصلاة والسلام أخبر ببطلان الكهانة فلو لم يدم هذا القذف لعادت الكهانة وذلك يقدح فى خبر الرسول ﷺ عن بطلانها ، وعن السابع بأن البعد على مذهبنا غير مانع من السماع فلعله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأنهم إذا وقفوا فى تلك المواضع سمعوا كلام الملائكة عليهم السلام ، وعن الثامن بأنه لعل الله تعالى أقدرهم على استماع الغيوب من الملائكة وأعجزهم عن إيصال أسرار المؤمنين إلى الكفار ، وعن التاسع بأنه عز وجل يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، وبهذا يجاب عن الأول فيما قيل ، وأجيب عن الثانى بأنا نختار انقطاع الهواء والسماع عندنا بخلق الله تعالى ولايتوقف على وجود الهواء وتموجه ، وقد يختار عدم الانقطاع ويقال : إنه تعالى شأنه

(١) يروى أنه أول من فزع للرمى بالنجوم هذا الحى من ثقيف وأنهم جاؤا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بنى علاج وكان أدهى العرب فقال لهم نحو ماذكر فى هذا الخبر اه منه (٢) وقد روى هذا الخبر مسلم اه منه

قادر على منع الهواء من التموج بحركة هاتيك الاجرام ، وكذا هو سبحانه قادر على اسماعهم مع هاتيك الاصوات الهائلة السر وأخفى ه وعن الثالث بأن كون الثوابت فى الفلك الثامن هو الذى ذهب اليه الفلاسفة واحتجوا عليه بأن بعضها فيه فيجب أن يكون كلها كذلك ، أما الأول فلأن الثوابت التى تكون قريبة من المنطقة تنكسف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكسفة فوق السيارات الكاسفة ، وأما الثانى فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة فى كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركوزة فى كرة واحدة ، وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كون كلها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون فى البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين مركوزة فى هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر مع كونهما متشابهتين فى الحركة ، وعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه النجوم فى السماء الدنيا ، وقد ذكر الجلال السيوطى وغيره أنه جاء فى بعض الآثار أن الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأيدى ملائكة فى السماء الدنيا يسيرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن فى صحة ذلك مافيه ، على أن ماذكر فى السؤال من أن ذلك يستلزم الخرق وهو مما لا يكاد يقال إما أن يكون مبنيا على القول بامتناع الخرق والالتئام على الفلك المحدد وغيره فقد تقرر فساد ذلك وحقق امكان الخرق والالتئام بما لامزيد عليه فى غير كتاب من كتب الكلام ، وإما أن يكون مبنيا على مجرد الاستبعاد فهو مما لا يفيد شيئاً لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهى واقعة ولا أظنك فى مرية من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكوكب نفسه يتبع الشيطان فيحرقه ، والشهاب ليس نصا فى الكوكب لما علمت ماقيل فى معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمى الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر اطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلا ه

وكذا لا نلتزم القول بأنه ينفصل عن الكوكب شعلة كالقبس الذى يؤخذ من النار فيرمى بها كما قاله غير واحد لنحتاج فى الجواب عن السؤال بما تقدم اذ يجوز أن يقال : إنه يؤثر حيث كان باذن الله تعالى هذه الشعلة المسماة بالشهاب ويحرق بها من شاء الله تعالى من الشياطين ، واطلاق الرجوم على النجوم وقولهم : رمى بالنجم يحتمل أن يكون مبنيا على الظاهر للرائى كما فى قوله تعالى فى الشمس : (تغرب فى عين حمئة) وقال الامام : إن هذه الشهب ليست هى الثوابت المركوزة فى الفلك والا لظهر نقصان كثير فى أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلا . وأيضا إن فى جعلها رجوما ما يوجب النقصان فى زينة السماء بل هى جنس آخر غيرها يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين ، ولا يأباه قوله تعالى :(ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين) حيث أفاد أن تلك المصابيح هى الرجوم بأعيانها لأنا نقول : كل نير يحصل فى الجو العالى فهو مصباح لأهل الأرض الا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد ومنها مالا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحينئذ يزول الاشكال انتهى ه والجرح والتعديل بين القولين مفوضان الى شهاب ذهنك الثاقب ، وفى أجوبته السابقة رحمه الله تعالى مالا يخفى ضعفه ، وكذا شاهدة عليه بقلة الاطلاع على الاخبار الصحيحة المشهورة ، ألا ترى قوله فى الجواب عن ثالث الاسئلة التسعة : إن البعد بين السماء والارض خمسمائة عام وأما ثخن الفلك فانه لا يكون عظيما فانه مخالف لما نطقت به الشريعة وهذت به الفلسفة ، أما مخالفته للاول فلأنه قد صح أن سمك كل سماء خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والارض كذلك ، وأما مخالفته للثانى

فلأنه لم يقل أحد من الفلاسفة: أن بين السماء والارض هذه المسافة التى ذكرها، والافلاك عندهم مختلفة فى الثخن ، وقد بينوا ثخن كل بالفراسخ حسبما ذكر فى كتب الاجرام والابعاد ، وذكروا فى ثخن المحدد مايشهد بمزيد عظمة الله جل جلاله لكن لامستند لهم قطعى فى ذلك بل إن قولهم : لافضل فى الفلكيات مع كونه أشبه شىء بالخطابيات يعكر عليه . وقوله فى الجواب عن السادس : إنه إذا دام اثلا يقدح انقطاعه فى خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن بطلان الكهانة فانه مستلزم للدور اذ الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام انما أخبر بذلك لعلمه بدوام القذف المانع من تحقق ما توقف عليه الكهانة . وقوله فى الجواب عن الخامس : إن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فتبطلها ظاهر فى أن الشياطين نار صرفة وليس كذلك بل الحق أنهم يغلب عليهم العنصر النارى وقد حصل لهم بالتركيب ولو مع غلبة هذا العنصر ما ليس للنار الصرفة وهو ظاهر

هذا ثم أعلم أنه يجوز أن يكون استراق السمع من الملائكة الذين عند السماء لا من الملائكة الذين بين كل سماء وسماء ليجىء حديث الثخن واستبعاد السماع معه ، ويشهد لهذا مارواه البخارى عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله تعالى عنهم قالت : « سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : ان الملائكة تنزل فى العنان وهو السحاب فتذكر الامر قضى فى السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فيكذبون مع الكلمة مائة كذبة من عند أنفسهم » ولا ينافيه مارواه أيضا عن عكرمة أنه قال : « سمعت أبا هريرة يقول : إن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال : اذا قضى الله تعالى الامر فى السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله سبحانه كأنه سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق وهو العلى الكبير فيسمعها مسترق السمع » الخبر ، اذ ليس فيه أكثر من سماع المسترق الكلمة بتداول الملائكة عليهم السلام بعضهم لبعض ، وعدم منافاة هذا لذلك ظاهر عند من ألقى السمع وهو شهيد ، وأنه ليس فى الآيات ماهو نص فى أن ما نراه من الشهب لايكون الالرمى شيطان يسترق بل غاية ما فيها أنه اذا استرق شيطان أتبعه شهاب ورمى بنجم وأين هذا من ذاك ؟ نعم فى خبر الزهرى ما يحتاج معه الى تأمل ، وعلى هذا فيجوز أن يكون حدوث بعض مانراه من الشهب لتصاعد البخار حسبما تقدم عن الفلاسفة ، وكذا يجوز أن يكون صعود الشياطين للاستراق فى كل سنة مثلا مرة ، ولا يخفى نفع هذا فى الجواب عن السؤال الثانى ه

ومن الناس من أجاب عنه بأنه لا يبعد أن يكون المسترقون صنفا من الشياطين تقتضى ذواتهم التصاعد نظير تصاعد الابخرة ، بل يجوز أن يكون أولئك الشياطين أبخرة تعلقت بها أنفس خبيثة على نحو ماذكر الفلاسفة من أنه قد يتعلق بذوات الأذناب نفس فتغيب وتطلع بنفسها وفيه بحث . ونقل الامام عن الجبائى أنه قال فى الجواب عن ذلك : إن الحالة التى تعتريهم ليس لها موضع معين والالم يذهبوا اليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فربما صاروا إلى موضعهم فتصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا يصيبهم شىء فلما هلكوا فى بعض الأوقات وسلموا فى بعضها جاز أن يصيروا إلى موضع يغلب على ظنونهم انها لا تصيبهم فيه كما يجوز فيمن يسلك البحر إن يسلكه فى موضع يغلب على ظنه حصول النجاة فيه ه

وتعقبه بقوله : ولقائل أن يقول : إنهم إن صعدوا فاما أن يصلوا الى مواضع الملائكة أو الى غيرها فان وصلوا الى الأول احترقوا وأن الى الثانى لم يظفروا بمقصود أصلا ، فعلى كلا التقديرين المقصود غير حاصل فاذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محقق وجب أن يمتنعوا ، وهذا بخلاف حال

المسافر في البحر فان الغالب على المسافرين فيه الفوز بالمقصود، ثم قال: فالأقرب في الجواب أن نقول: هذه الواقعة انما تتفق في الندرة فلعلها لاتشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين اهـ.

وأنت تعلم أن هذا لايكاد يتم الامع القول بأنه ليس كل مانراه من الشهب يحرق به الشياطين والأمر مع هذا القول سهل كما لا يخفى. وذكر البيضاوي أن استراق السمع خطفتهم اليسيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر. أو بالاستدلال من أوضاع الكواكب وحركاتها، وذكر عند قوله تعالى: (انهم عن السمع لمعزولون) أن السمع مشروط بمشاركتهم في صفات الذات وقبول فيضان الحق والانتقاش بالصورة الملكوتية ونفوسهم خبيثة ظلمانية شريرة بالذات لاتقبل ذلك، ولايخفى مافيه، فانه ظاهر في أن الاستراق يقتضي مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضي المشاركة المذكورة وهو لايتمشى على أصول الشرع، وفي أن تلقيهم يكون من الأوضاع الفلكية وهو مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضي أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول (من) شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى. وذكر هو. وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الشياطين كانوا لايحجبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي ﷺ منعوا من السموات كلها اهـ.

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم ﴿بقي ههنا إشكال﴾ ذكره الامام مع جوابه فقال: ولقائل أن يقول: اذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان الى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقيها الى الكهنة وجب أن يخرج الاخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم فيه هذا الاحتمال، ولايقال: ان الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد مولده صلى الله تعالى عليه وسلم لأنا نقول: هذا العجز لايمكن اثباته الا بعد القطع بكونه عليه الصلاة والسلام رسولا وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لايمكن الا بواسطة المعجز، وكون الاخبار عن الغيوب معجزا لايثبت الا بعد ابطال هذا الاحتمال وحينئذ يلزم الدور وهو محال. ويمكن أن يجاب عنه بأنا نثبت كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك نقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الاخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور اهـ فتدبر والله سبحانه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق.

﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا﴾ بسطناها، قال الحسن: أخذ الله تعالى طينة فقال لها: انبسطي فانبسطت، وعن قتادة أنه قال: ذكر لنا أن أم القرى مكة ومنها دحيت الأرض وبسطت، وعن ابن عباس أنه قال: بسطناها على وجه الماء، وقيل: يحتمل أن يكون المراد جعلناها ممتدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق، والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الانتفاع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفي كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوي، ونصب (الارض) على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للعطف على الجملة الفعلية أعني قوله تعالى: (ولقد جعلنا) الخ وليوافق مابعده أعني قوله سبحانه: ﴿وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ﴾ أي جبالا ثوابت جمع راسية جمع راس على ماقيل، وقد بين حكمة القاء ذلك فيها في قوله سبحانه: (وألقى في الارض

رواسي أن تميد بكم) .

قال ابن عباس : إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفينة فأرساها بالجبال الثقال لئلا تميل بأهلها ، وقد تقدم الكلام في ذلك . وزعم بعضهم (١) أنه يجوز أن يكون المراد أنه تعالى فعل ذلك لتكون الجبال دالة على طرق الارض ونواحيها فلا تميد الناس عن الجادة المستقيمة ولا يقعون في الضلال ، ثم قال: وهذا الوجه ظاهر الاحتمال . وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهاب اليه مع وجود أخبار تأباه كالجبال (وَأَنْبَتْنَا فِيهَا) أي في الارض ، وهي إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه في ذلك . وجوز أن يكون الضمير للجبال والارض بتأويل المذكورات مثلا أو للارض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخدام ، وعوده على الرواسي لقربها وحمل الانبات على اخراج المعادن بعيد (مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ١٩) أي مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل في لازم معناه أو كناية أو من كل شيء مستحسن متناسب من قولهم : كلام موزون، وأنشد المرتضى في درره لهذا المعنى قول عمر بن أبي ربيعة :

وحديث ألذه وهو مما تشتهيه النفوس يوزن وزنا

وقد شاع استعمال ذلك في كلام العجم والمولدين فيقولون : قوام موزون أي متناسب معتدل ، أو ماله قدر واعتبار عند الناس في أبواب النعمة والمنفعة ، وقال ابن زيد : المراد ما يوزن حقيقة كالذهب والفضة وغيرهما ، و(من) كما في البحر للتبعيض ، وقال الأخفش : هي زائدة أي كل شيء (وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ) ما تعيشون به من المطاعم والمشارب والملابس وغيرها مما يتعلق به البقاء وهي بياء صريحة . وقرأ الاعرج . وخارجة عن نافع بالهمز ، قال ابن عطية : والوجه تركه لأن الياء في ذلك عين الكلمة ، والقياس في مثله أن لا يبدل همزة وإنما يبدل إذا كان زائداً كياء شمائل وخبائث . لكن لما كان الياء هنا مشابها للياء هنالك في وقوعه بعد مدة زائدة في الجمع عومل معاملته على خلاف القياس (وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ٢٠) عطف على معايش أي وجعلنا لكم من لستم برازقيه من العيال والمماليك والخدم والدواب وما أشبهها على طريقة التغليب كما قال الفراء وغيره ، وذكرهم بهذا العنوان لرد حسبان بعض الجهلة أنهم يرزقون منهم أو لتحقيق ان الله تعالى يرزقهم وإياهم مع ما في ذلك من عظيم الامتنان ، ويجوز عطفه على محل (لكم) وجوز الكوفيون ويونس . والأخفش . وصححه أبو حيان العطف على الضمير المجرور وان لم يعد الجار والمعنى على التقديرين سواء أي وجعلنا لكم معايش ولمن لستم له برازقين ، وقال الزجاج : إن (من) في محل نصب بفعل محذوف والتقدير وأعشنا من لستم الخ أي أمما غيركم لأن المعنى أعشناكم ، وقيل : إنه في محل رفع على الابتداء وخبره محذوف لدلالة المعنى عليه أي ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معايش وهو خلاف الظاهر ، وقال أبو حيان: لا بأس به فقد أجازوا ضربت زيداً وعمرو بالرفع على الابتداء أي وعمرو ضربته فحذف الخبر لدلالة ما قبله عليه .

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد أن المراد (بمن لستم) الخ الدواب والأنعام ، وعن منصور الوحش ، وعن بعضهم ذاك والطير — فمن — على هذه الأقوال لما لا يعقل (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ) (ان) نافية

---

(١) هو الامام الرازي اه منه

و(من) مزيدة للتأكيد و(شيء) في محل الرفع على الابتداء أي ماشيء من الأشياء الممكنة فيدخل فيها ما ذكر دخولا أولياً والاقتصار عليه قصور . وزعم ابن جريج . وغيره أن الشيء هنا المطر خاصة ﴿ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ﴾ الظرف خبر للمبتدأ و(خزائنه) مرتفع به على أنه فاعله لاعتماده أو مبتدأ والظرف خبره والجملة خبر للمبتدأ الأول ، والخزائن جمع خزانة ولا تفتح وهي اسم المكان الذي يحفظ فيه نفائس الأموال لاغير غلبت — على ما قيل — في العرف على ما للملوك والسلاطين من خزائن أرزاق الناس، شبهت مقدوراته تعالى الغائبة للحصر المندرجة تحت قدرته الشاملة في كونها مستورة عن علوم العالمين ومصونة عن وصول أيديهم مع وفور رغبتهم فيها و كونها متهيأة متأتية لايجاده وتكوينه بحيث متى تعلقت الارادة بوجودها وجدت بلا تأخر بنفائس الأموال المخزونة في الخزائن السلطانية فذكر الخزائن على طريقة الاستعارة التخييلية قاله غير واحد ، وجوز أن يكون قد شبه اقتداره تعالى على كل شيء وإيجاده لما يشاء بالخزائن المودعة فيها الاشياء المعدة لأن يخرج منها ماشاء فذكر ذلك على سبيل الاستعارة التمثيلية ، والمراد مامن شيء إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه ، وقيل : الانسب أنه مثل لعلمه تعالى بكل معلوم ، ووجهه — على ماقيل — أنه يبقى (شيء) على عمومه لشموله الواجب والممكن بخلاف القدرة ولأن (عند) أنسب بالعلم لأن المقدور ليس عنده إلا بعد الوجود . وتعقب بأن كون المقدورات في خزا ن القدرة ليس باعتبار الوجود الخارجي بل الوجود العلمي ، وقال قوم : الخزائن على حقيقتها وهي الاماكن التي تحفظ فيها الاشياء وان للريح مكانا وللمطر مكانا ولكل مكان حفظة من الملائكة عليهم السلام ،ولايخفى أنه لايمكن مع تعميم الشيء ﴿ وَمَا نُنَزِّلُهُ ﴾ أي نوجد وما نكون شيئا من تلك الأشياء ملتبسا بشيء من الاشياء ﴿ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ٢١ ﴾ أي إلا ملتبسا بمقدار معين تقتضيه الحكمة وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية فان تخصيص كل شيء بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ماعدا ذلك مع استواء الكل في الاشكال وصحة تعلق القدرة به لابد له من حكمة تقتضي اختصاص كل من ذلك بما اختص به •

وهذا لبيان سر عدم تكون الاشياء على وجه الكثرة حسبما هو في الخزائن ، وهو اما عطف على مقدر أي ننزله وما ننزله الا بقدر الى آخره أو حال مما سبق أي عندنا خزائن كل شيء والحال انا ما ننزله الا بقدر الى آخره ، فالأول لبيان سعة القدرة ، والثاني لبيان بالغ الحكمة قاله مولانا شيخ الاسلام ، وقرأ الاعمش (وما نرسله الا) الى آخره ، وهي على ما في البحر قراءة تفسير لمخالفتها سواد المصحف ، والاولى في التفسير ما ذكرنا ، وانما عبر عن ايجاد ذلك وانشائه بالتنزيل لما أنه بطريق التفضل من العالم العلوي الى العالم السفلي وقيل : لما أن فيه اخراج الشيء مما تميل اليه ذاته من العدم الى مالا تميل اليه ذاته من الوجود ، وهذا كما في قوله تعالى : (وأنزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) وقوله سبحانه : (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) وكأن من حمل الشيء على المطر غره ظاهر التنزيل فارتكب خلاف ظاهره جدا ، وكأنه لما كان ذلك بطريق التدريج عبر عنه بالتنزيل ، وجيء بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار . واستدل بعض القائلين بشيئية المعدوم على ذلك بهذه الآية ، وقد بين وجهه والجواب عنه الامام ونحن مع القائلين بالشيئية ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ ﴾ عطف على (جعلنا لكم فيها معايش) ومابينهما اعتراض لتحقيق ماسبق وترشيح ما لحق ، واللواقح جمع

لاقح بمعنى حامل يقال: ناقة لاقح أي حامل، ووصف الرياح بذلك على التشبيه البليغ، شبهت الريح التي بالسحاب الماطر بالناقة الحامل لأنها حاملة لذلك السحاب أو للماء الذي فيه، وقال الفراء: إنها جمع لاقح على النسب كلابن وتامر أي ذات لقاح وحمل، وذهب اليه الراغب، ويقال لضدها ريح عقيم، وقال أبو عبيدة: (لواقح) أي ملاقح جمع ملقحة كالطوائح في قوله:

ليبك يزيد ضارع لخصومة ... ومختبط مما تطيح الطوائح

أي المطاوح جمع مطيحة، وهو من ألقح الفحل الناقة إذا ألقى ماءه فيها لتحمل، والمراد ملقحات للسحاب أو الشجر فيكون قد استعير اللقح لصب المطر في السحاب أو الشجر، واسناده اليها على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز اذ الملقي في الشجر السحاب لا الريح والرياح اللواقح هي ريح الجنوب كما رواه ابن أبي الدنيا عن قتادة مرفوعا، وروى الديلمي بسند ضعيف عن أبي هريرة نحوه، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبيد بن عمير قال: يبعث الله تعالى المبشرة فتقم الارض قما ثم يبعث المثيرة فتثير السحاب فتجعله كسفا ثم يبعث المؤلفة فتؤلف بينه فيجعله ركاما ثم يبعث اللواقح فتلقحه فيمطر. وقرأ حمزة (وأرسلنا الريح) بالافراد على تأويل الجنس فتكون في معنى الجمع فلذا صح جعل (لواقح) حالا منها وذلك كقولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، ولا تخالف هذه القراءة ما قالوه في حديث «اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا» من أن الرياح تستعمل للخير والريح للشر لما قال الشهاب من أن ذلك ليس من الوضع وانما هو من الاستعمال وهو أمر أغلبي لا كلي فقد استعملت الريح في الخير أيضا نحو قوله تعالى: (وجرين بهم بريح طيبة) أو هو محمول على الاطلاق بأن لا يكون معه قرينة كالصفة والحال، وأما كون المراد بالخير الدعاء بطول العمر ليرى رياحا كثيرة فلا وجه له.

﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ﴾ بعد ما أنشأنا بتلك الرياح سحابا ماطرا ﴿مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾ جعلناه لكم سقيا تسقون به مزارعكم ومواشيكم وهو على ما قيل أبلغ من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معدا لهم ينتفعون به متى شاؤا، وقد فرق بين اسقى وسقى غير واحد فقد قال الازهري: العرب تقول لكل ما كان من بطون الانعام أو من السماء أو من نهر جار اسقيته أي جعلت شربا له وجعلت له منه مسقى فاذا كان للشفة قالوا سقى ولم يقولوا أسقى، وقال أبو علي: يقال سقيته حتى روى وأسقيته نهرا جعلته شربا له، وربما استعملوا سقى بلا همزة كأسقى كما في قول لبيد يصف سحابا:

أقول وصوته مني بعيد ... يحط الثب(١) من قلل الجبال

سقى قومي بني مجد وأسقى ... نميرا والقبائل من هلال

فانه لا يريد بسقى قومي ما يروي عطاشهم ولكن يريد رزقهم سقيا لبلادهم يخصبون بها ويبعد أن يسأل لقومه ما يروي ولغيرهم ما يخصبون به، ولا يرد على قول الازهري أنه لا يقال أسقى في سقيا الشفة قول ذي الرمة:

وأسقيه حتى كاد مما أبثه ... يكلمني أحجاره وملاعبه

قال الامام: لأنه أراد بأسقيه أدعو له بالسقيا ولا يقال في ذلك كما قال أبو عبيد سوى أسقى، هذا وقد جاء الضمير هنا متصلا بعد ضمير منصوب متصل أعرف منه ومذهب سيبويه في مثل ذلك وجوب الاتصال.

﴿وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ٢٢﴾ نفي سبحانه عنهم ما أثبته لجنابه بقوله جل جلاله: (وإن من شيء الا عندنا خزائنه) كأنه

(١) يقال ألث المطر اذا أقام اياما لا يقلع واهل المراد بالثب هنا المطر الدائم اهـ منه

قيل : نحن القادرون على إيجاده وخزنه في السحاب وانزاله ، وما أنتم على ذلك بقادرين ، وقيل : المراد نفي حفظه أي وما أنتم له بحافظين في مجاريه عن أن يغور فلا تنتفعون به وعن سفيان أن المعنى وما أنتم له بمانعين لانزاله من السماء ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ﴾ بإيجاد الحياة في بعض الاجسام القابلة لها ﴿ وَنُمِيتُ ﴾ بإزالتها عنها فالحياة صفة وجودية وهي كما قيل صفة تقتضي الحس والحركة الارادية والموت زوال تلك الصفة ، وقال بعضهم : إنه صفة وجودية تضاد الحياة لظاهر قوله تعالى : (الذي خلق الموت) وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقد يعمم الاحياء والاماتة بحيث يشمل الحيوان والنبات مثل أن يقال : المراد اعطاء قوة النماء وسلبها ، وتقديم الضمير للحصر ، وهو اما توكيد للاول أو مبتدأ خبره الجلة بعده والمجموع خبر لانا ، وجوز كونه ضمير فصل ورده أبو البقاء بوجهين * أحدهما أنه لا يدخل على الخبر الفعلي والثاني أن اللام لا تدخل عليه ، وتعقب ذلك في الدر المصون بأن الثاني غلط فانه ورد دخول اللام عليه في قوله تعالى : (إن هذا لهو القصص الحق) ودخوله على المضارع مما ذهب اليه الجرجاني وبعض النحاة وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (إنه هو يبدئ ويعيد) ولعل ذلك المجوز ممن يرى هذا الرأي والعجب من أبي البقاء فانه رد ذلك هنا وجوزه في قوله تعالى : (ومكر أولئك هو يبور) كما نقله في المغني .

﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ٢٣ ﴾ أي الباقون بعد فناء الخلق قاطبة المالكون للملك عند انقضاء زمان الملك المجازي الحاكمون في الكل أولا وآخرا وليس لاحد الا التصرف الصوري والملك المجازي وفي هذا تنبيه على أن المتأخر ليس بوارث المتقدم كما يتراآى من ظاهر الحال ، وتفسير الوارث بالباقي مروي عن سفيان وغيره ، وفسر بذلك في قوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم متعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا واجعله الوارث منا » وهو من باب الاستعارة ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ ﴾ من مات ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ٢٤ ﴾ من هو حي لم يمت بعد أخرجه ابن أبي حاتم وغيره عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه المستقدمين آدم عليه السلام ومن مضى من ذريته والمستأخرين من في أصلاب الرجال ، وروي مثله عن قتادة ، وعن مجاهد المستقدمين من مضى من الامم و (المستأخرين) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : من تقدم ولادة وموتا ومن تأخر كذلك مطلقا وهو من المناسبة بمكان وروي عن الحسن انه قال : من سبق إلى الطاعة ومن تأخر فيها ، وروي عن معتمر أنه قال : بلغنا أن الآية في القتال فحدثت أبي فقال لقد نزلت قبل أن يفرض القتال ، فعلى هذا أخذ الجهاد في عموم الطاعة ليس بشيء ، على أنه ليس في تفسير ذلك بالمستقدمين والمستأخرين فيها كمال مناسبة ، والمراد من علمه تعالى بهؤلاء علمه سبحانه بأحوالهم ، والآية لبيان كمال علمه جل وعلا بعد الاحتجاج على كمال قدرته تعالى فان ما يدل عليها دليل عليه ضرورة ان القادر على كل شيء لابد من علمه بما يصنعه وفي تكرير قوله تعالى : (ولقد علمنا) مالا يخفى من الدلالة على التأكيد . وأخرج أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وجماعة من طريق أبي الجوزاء عن ابن عباس قال : كانت امرأة تصلي خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حسناء من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون في الصف الاول لئلا يراها ويستأخر بعضهم حتى يكون في الصف المؤخر فاذا ركع نظر من تحت إبطيه فأنزل الله تعالى الآية ، وأخرج عبد الرزاق وابن المنذر عن أبي الجوزاء أنه قال في الآية ولقد علمنا المستقدمين منكم في الصفوف في الصلاة ولم يذكر من حديث المرأة شيئا ، قال الترمذي : هذا أشبه أن يكون أصح ، وقال الربيع بن أنس : حرض النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم على الصف الأول فى الصلاة فازدحم الناس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد فقالوا: نبيع دورنا ونشترى دورا قريبة من المسجد فأنزل الله تعالى الآية، وأنت تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن هنا قال بعضهم: الأولى الحمل على العموم أى علمنا من اتصف بالتقدم والتأخر فى الولادة والموت والاسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ ﴾ للجزاء، وتوسيط الضمير قيل للحصر أى هو سبحانه يحشرهم لا غير، وقيل عليه: إنه فى مثل ذلك يكون الفعل مسلم الثبوت والنزاع فى الفاعل وههنا ليس كذلك فالوجه جعله لافادة التقوى. وتعقب بأن هذا فى القصر الحقيقى غير مسلم وتصدير الجملة بإن لتحقيق الوعد والتنبيه على ما سبق يدل على صحة الحكم، وفى الالتفات والتعرض لعنوان الربوبية إشعار بعلته، وفى الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم دلالة على اللطف به عليه الصلاة والسلام ه

وقرأ الأعمش (يحشرهم) بكسر الشين ﴿ إِنَّهُ حَكِيمٌ ﴾ بالغ الحكمة متقن فى أفعاله . والحكمة عندهم عبارة عن العلم بالأشياء على ما هى عليه والاتيان بالأفعال على ما ينبغى ﴿ عَلِيمٌ ٢٥ ﴾ وسع علمه كل شىء، ولعل تقديم وصف الحكمة للايذان باقتضائها للحشر والجزاء وقد نص بعضهم على ان الجملة مستأنفة للتعليل ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ ﴾ أى هذا النوع بأن خلقنا أصله وأول فرد من أفراده خلقا بديعا منطويا على خلق سائر أفراده انطواء إجماليا ه

﴿ مِن صَلْصَالٍ ﴾ أى طين يابس يصلصل أى يصوت إذا نقر. أخرجه ابن أبى حاتم عن قتادة ونقله فى الدر المصون عن أبى عبيدة ونقل عنه أبو حيان أنه قال: هو الطين المخلوط بالرمل وهو رواية عن ابن عباس، وفى رواية أخرى عنه أنه الطين المرقق الذى يصنع منه الفخار، وفى أخرى نحو الأول، وقيل: هو من صلصل اذا أنتن تضعيف صل يقال: صل اللحم وأصل إذا أنتن وهذا النوع من المضعف مصدر يفتح أوله ويكسر كالزلزال ووزنه عند جمهور البصريين فعلال، وقال الفراء: وكثير من النحويين فعفع كررت الفاء والعين ولا لام، وغلطهم فى الدر المصون لأن أقل الأصول ثلاثة فاء وعين ولام، وقال بعض البصريين والكوفيين: فعفل ونسب أيضا إلى الفراء بل قيل هو المشهور عنه، وعن بعض آخر من الكوفيين أن وزنه فعل بتشديد العين والأصل صلل مثلا فلما اجتمع ثلاثة أمثال أبدل الثانى من جنس الفاء، وخص بعضهم هذا الخلاف بما إذا لم يختل المعنى بسقوط الثالث كلملم وكبكب فانك تقول لم وكب فلو لم يصح المعنى بسقوطه نحو سمسم فلا خلاف فى أصالة الجميع، وقال البعض: ليس معنى قولهم: ان الأصل صلل أنه زيد فيه صاد بل هو رباعى كزلزل والاشتراك فى أصل المعنى لا يقتضى أن يكون منه إذ الدليل دال على ان الفاء لا تزاد لكن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى، وذكر فى البحر ان صلصالا بمعنى مصلصل كالقضاض بمعنى المقضقض فهو مصدر بمعنى الوصف ومثله كثير ﴿ مِّنْ حَمَإٍ ﴾ من طين تغير واسود من مجاورة الماء ويقال للواحدة حمأة، قال الليث: بتحريك الميم ووهم فى ذلك وقالوا: لا نعرف الحمأة فى كلام العرب إلا ساكنة الميم وعلى هذا أبو عبيدة والأكثرون، والجار والمجرور فى موضع الصفة لصلصال كما هو السنة الشائعة فى الجار والمجرور بعد النكرة أى من صلصال كائن من حمإ، وقال الحوفى: هو بدل مما قبله باعادة الجار فكأنه قيل خلقناه من حمإ ﴿ مَّسْنُونٍ ٢٦ ﴾

أي مصور من سنة الوجه وهي صورته، وأنشد لذلك ابن عباس قول عمه حمزة يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم:

أغر كأن البدر سنة وجهه جلا الغيم عنه ضوؤه فتبددا

وأنشد غيره قول ذي الرمة:

تريك سنة وجه غير مقرفة (١) ملساء ليس بها خال ولا ندب (٢)

أو مصبوب من سن الماء صبه ويقال شن بالشين أيضا أي مفرغ على هيئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر المذابة في القوالب، وقال قتادة ومعمر: المسنون المنتن، قيل: وهو من سننت الحجر على الحجر اذا حككته به فالذي يسيل بينهما سنين ولا يكون الا منتنا، وقيل: هو من سننت الحديدة على المسن اذا غيرتها بالتحديد، وأصله الاستمرار في جهة من قولهم: هو على سنن واحد وهو صفة لحمإ، ويجوز أن يكون صفة لصلصال ولا ضير في تقدم الصفة الغير الصريحة على الصريحة، فقد قال الرضي: اذا وصفت النكرة بمفرد أو ظرف أو جملة قدم المفرد في الاغلب وليس بواجب خلافا لبعضهم، والدليل عليه قوله تعالى: (وهذا كتاب مبارك أنزلناه) لكنه يحتاج الى نكتة لاسيما في كلام الله تعالى لأنه لا يعدل عن الاصل لغير مقتض، ولعل النكتة ههنا مناسبة المقدم لما قبله في أن كلا منهما من جنس المادة، وقيل: انما أخرت الصفة الصريحة تنبيها على أن ابتداء مسنونيته ليس في حال كونه صلصالا بل في حال كونه حمأ كأنه سبحانه أفرغ الحمأ فصور من ذلك تمثال انسان أجوف فيبس حتى اذا نقر صوت ثم غيره طورا بعد طور حتى نفخ فيه من روحه فتبارك الله احسن الخالقين، وقيل: المسنون المنسوب أي نسب اليه ذريته وهو كما ترى ﴿ وَالْجَانَّ ﴾ هو أبو الجن كما روي عن ابن عباس ويجمع على جنان كحائط وحيطان وراع ورعيان قاله الطبرسي، وقيل: هو إبليس وروي عن الحسن. وقتادة لكن في الدر المصون أنه هو أبو الجن، وقال ابن بحر: هو اسم لجنس الجن وتشعب الجنس لما كان من فرد واحد مخلوق من مادة واحدة كان الجنس مخلوقا منها. وقرأ الحسن. وعمرو بن عبيد (والجأن) بالهمز وانتصابه بفعل يفسره ﴿ خَلَقْنَاهُ ﴾ وهو هنا أقوى من الرفع للعطف على الجملة الفعلية ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ أي من قبل خلق الانسان، قيل: ومن هنا يظهر جواز كون المراد بالمستقدمين أحد الثقلين وبالمستأخرين الآخر والخطاب بقوله تعالى (منكم) للكل وهو بعيد غاية البعد

﴿ مِنْ نَارِ السَّمُومِ ٢٧ ﴾ أي الريح الحارة التي تقتل. وروي ذلك عن ابن عباس، وأكثر ما تهب في النهار وقد تهب ليلا. وسميت سموما لأنها بلطفها تنفذ في مسام البدن ومنه السم القاتل، ويقال: سم يومنا يسم اذا هبت فيه تلك الريح، وقيل: السموم نار لا دخان لها ومنها تكون الصواعق، وروى ذلك أبو روق عن الضحاك عن ابن عباس فالاضافة من اضافة العام الى الخاص، وقيل: السموم افراط الحر والاضافة من اضافة الموصوف الى الصفة، والمراد من النار المفرطة الحرارة، وقد جاء في بعض الآثار ما يدل على أن النار التي خلق منها الجان أشد حرارة من النار المعروفة. فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «رؤيا المسلم جزء من سبعين جزأ من النبوة وهذه النار جزء من سبعين جزأ من السموم التي خلق منها الجان وتلا

(١) من قرفت الجرح قشرته اهـ منه
(٢) بالتحريك أثر الجرح اهـ منه

عليه الصلاة والسلام الآية ، واستشكل الخلق من النار بأنه كيف تخلق الحياة فيها وهي بسيطة ليست متركبة من أجزاء مختلفة الطبع والحياة كالمزاج لا تكون الا فى المركبات وقد اشترطا الحكماء فيها البنية المركبة .

وأجيب بمنع ذلك لأنها اذا خلقت فى المجردات كالملائكة على قول والعقول التى أثبتها الفلاسفة فبالطريق الاولى البسائط بل لا مانع أيضا أن تخلق فى الاجزاء الفردة خلافا للمعتزلة حيث اشترطوا البنية المركبة من الجواهر وليس لهم سوى شبه أوهن من بيت العنكبوت على أن ذلك غير وارد رأسا لان معنى كون الجن مخلوقة من نار أنها الجزء الاعظم الغالب عليها كالتراب فى الانسان فليست بسيطة ، وقال بعضهم : إن الجن أجسام هوائية أو نارية بمعنى أنهم يغلب عليهم ذلك وهم مركبون من العناصر الاربعة كالملائكة عليهم السلام على قول .

ثم ان النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة انكار الجن وليس ذلك مذهب جميعهم فقد ذهب جمع عظيم من قدمائهم الى وجودهم وهو مذهب جمهور أرباب الملل وأصحاب الروحانيات ويسمونهم بالارواح السفلية وزعموا أنهم أسرع اجابة من الارواح الفلكية الا أنها أضعف . نعم اختلف المثبتون فمنهم من زعم انهم ليسوا أجساما ولا حالين فيها بل هم جواهر قائمة بأنفسها لكنها أنواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد استوائها فى الحاجة الى المحل فبعضها كريمة حرة محبة للخيرات وبعضها دنية خسيسة محبة للشرور ولا يعلم عدد أنواعهم الا الله تعالى ولا يبعد أن يكون فى أنواعها من يقدر على أفعال شاقة يعجز عنها قدرة البشر وكذا لا يبعد لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام هذا العالم . ومن الناس من زعم ان هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت أبدانها وازدادت قوة وكمالا بسبب ما فى ذلك العالم الروحانى من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق حدوث بدن مشابه للبدن الذى فارقته فبسبب تلك المشابهة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير معاونة لنفس ذلك البدن فى أفعالها وتدبيرها لذلك البدن فان اتفقت هذه الحالة فى النفوس الخيرة سمى ذلك المعين ملكا وتلك الاعانة الهاما وان اتفقت فى النفوس الشريرة سمى ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة ، ومنهم من قال : إنهم أجسام لكن اختلفوا فقال بعضهم : هى مختلفة الماهية وإن اشتركت فى صفة ، وقال آخرون : إنها متساوية فى تمام الماهية ، وقد أطال الكلام فى ذلك الامام فى تفسير سورة الجن ، وذكر فى تفسير هذه الآية أنهم اختلفوا فى الجن فقال بعضهم : إنهم جنس غير الشياطين ، والاصح أن الشياطين قسم من الجن ، فكل من كان منهم مؤمنا فانه لا يسمى بالشيطان ، وكل من كان منهم كافرا سمى بهذا الاسم ، والدليل على صحة ذلك أن لفظ الجن مشتق من الاستتار فكل من كان كذلك كان من الجن اه ، وما ذكره من الاصح هو الذى ذهب اليه المعظم لكن ما ذكره من الدليل ضعيف .

وقال وهب : ان من الجن من يولد له ويأكلون ويشربون بمنزلة الآدميين ، ومنهم من هو بمنزلة الريح لا يتوالدون ولا يأكلون ولا يشربون وهم الشياطين . وذكر ابن عربى ان تناسل الجن بالقاء الهواء فى رحم الانثى كما أن التناسل فى البشر بالقاء الماء فى الرحم ، وأنهم محصورون فى اثنى عشرة قبيلة أصولا ثم يتفرعون إلى أفخاذ ، ويقع بينهم حروب وبعض الزوابع يكون عند حربهم ، فان الزوبعة تقابل ريحين تمنع كل صاحبتها أن تخترقها فيؤدى ذلك إلى الدور وما كل زوبعة حرب .

وأخرج البيهقى فى الاسماء . وأبو نعيم . والديلمى . وغيرهم باسناد صحيح ـ كما قال العراقى ـ عن أبى ثعلبة مرفوعا الجن ثلاثة أصناف . فصنف لهم أجنحة يطيرون فى الهواء . وصنف حيات وكلاب . وصنف

يحلون ويظعنون ، وفى هذه القسمة عندى إشكال يظهر بالتدبر ، ولعل حاصلها أن صنفاً منهم يغلب عليهم الطيران فى الهواء ، وصنف يغلب عليهم الحل والارتحال ، وصنف يغلب عليهم المكث والتوطن ببعض المواطن ، وعبر عنهم بالحيات والكلاب لكثرة تشكلهم بذلك دون الصنفين الآخرين ، فانهم وإن جاز عليهم التشكل بالاشكال المختلفة لأنهم من الجن ، وقد قالوا : إنهم قادرون على ذلك وإن نوزع فيه بأنه يستلزم أن لاتبقى ثقة بشيء . ورد بأن الله تعالى قد تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يقع فيها ما يترتب عليه الريبة فى الدين ورفع الثقة بعالم وغيره فاستحال شرعا الاستلزام المذكور - إلا أنهم لايكثر تشكلهم بذلك ، وربما يقال : إن القدرة على التشكل إنما هى لصنف المتوطنين ، وإثباتها فى كلامهم للجن يكفى فيه صحتها باعتبار بعض الأصناف لكنه بعيد جدا فليتدبر حقه ، وقد قال الهيتمى : إن رجال هذا الحديث وثقوا وفى بعضهم ضعف ، فان كان الحديث لذلك ضعيفا فلا قيل ولاقال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . وسيأتى إن شاء الله تعالى استيفاء الكلام فى هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام ، ثم إن مساق الآية الكريمة - على ما قيل - كما هو للدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه وبيان بدء خلق الثقلين فهو للتنبيه على مقدمة يتوقف عليها امكان الحشر وهى قبول المواد للجمع والاحياء فتدبر *

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ ﴾ نصب باضمار اذكر ، وتذكير الوقت لما مر مرارا من أنه أدخل فى تذكير ماوقع فيه ، وفى التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام اشعار بعلة الحكم وتشريف له صلى الله تعالى عليه وسلم أى اذكر وقت قوله تعالى : ﴿ لِلْمَلَائِكَةِ ﴾ الظاهر أن المراد بهم ملائكة السماء والأرض ، وزعم بعض الصوفية أن المراد بهم ملائكة الأرض ولادليل له عليه ﴿ إِنِّي خَالِقٌ ﴾ فيما سيأتى ، وفيه ماليس فى صيغة المضارع من الدلالة على أنه تعالى فاعل لذلك البتة من غير صارف ولا عاطف ﴿ بَشَرًا ﴾ أى إنسانا ، وعبر به عنه اعتبارا بظهور بشرته وهى ظاهر الجلد عكس الأدمة خلافا لأبى زيد حيث عكس وغلطه فى ذلك أبو العباس . وغيره من الصوف والوبر ونحوهما ، ولبعض أكابر الصوفية وجه آخر فى التسمية سنذكره إن شاء الله تعالى فى باب الاشارة ، ويستوى فيه الواحد والجمع *

وذكر الراغب أنه جاء جمع البشرة بشرا وأبشارا ، وقيل : أريد جسما كثيفاً يلاقى ويباشر أو جسما بادى البشرة ولم يرد انسانا وإن كان هو إياه فى الواقع ، وبعض من قال إنه المراد قال : ليس هذا صيغة عين الحادثة وقت الخطاب بل الظاهر أن يكون قد قيل لهم : إنى خالق خلقا من صفته كيت وكيت ولكن اقتصر عند الحكاية على الاسم ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ ﴾ متعلق - بخالق - أو بمحذوف وقع صفة (بشرا) ﴿ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ٢٨ ﴾ تقدم تفسيره وإعرابه فتذكر فما العهد من قدم ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ﴾ عدلت فيه مايصير به مستويا ممتدا لامستعدا لفيضان الروح وقيل صورته بالصور الانسانية والخلقة البشرية ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ النفخ فى العرف اجراء الريح من الفم أو غيره فى تجويف جسم صالح لامساكها والامتلاء بها ، والمراد هنا تمثيل إفاضة مابه الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقة *

وقال حجة الاسلام : عبر بالنفخ الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذى تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الحطب القابل مثلا

بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال . وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستعاد الذى يحصل منه على سبيل المجاز وإن لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه . ثم هذا الروح عنده و كذا عند جماعة من المحققين ليس بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء مثلا ، ولا هو عرض يحل القلب أو الدماغ حلول السواد فى الأسود والعلم فى العالم بل هو جوهر مجرد ليس داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه . ولهم على ذلك عدة أدلة .

الدليل الأول : أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية وذلك بارتسام صور المدركات فى المدرك فمحل تلك الصور إن كان جسما فاما أن يحل غير منقسم أو منقسما ، والأول محال لأن الذى لا ينقسم من الجسم طرف نقطى والنقطة تمتنع أن تكون محلا للصور العقلية لأنا مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها فى القابلية وعدمها بل إن كانت قابلة للصور المذكورة وجب أن يكون ذلك القبول حاصلا أبدا ولو كان كذلك لكان المقبول حاصلا أبدا لما أن المبادى الفعالة المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص إلا لاختلاف أحوال القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول وحينئذ يكون جميع الأجسام ذوات النقط عاقلة ، ويجب أيضا أن يبقى البدن بعد الموت عاقلا لبقاء محل الصور على استعداده وليس كذلك ، والثانى أيضا محال لأن الحال فى المنقسم منقسم فيلزم أن تكون تلك الصورة منقسمة أبدا وذلك محال لوجوه مقررة فيما بينهم .

الدليل الثانى : ما عول عليه الشيخ وزعم أنه أجل ما عنده فى هذا الباب وهو أنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية ذلك الذات فاذاً لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى مساوية لها تحصل فيها وإما أن لا يكون بل لأجل أن نفسها حاضرة لها ، والأول محال لأنه يفضى إلى الجمع بين المثلين فتعين الثانى ، وكل ماذاته حاصل لذاته كان قائما بذاته ، فاذن القوة العاقلة وهى الروح والنفس الناطقة قائمة بنفسها ، وكل جسم أو جسمانى فانه غير قائم بنفسه ، وأكثر تلامذته من الاعتراضات وأجاب عنها .

الدليل الثالث : ما عول عليه أفلاطون وهو أنا نتخيل صورا لا وجود لها فى الخارج ونميز بينها وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية ومحلها يمتنع أن يكون جسمانيا فان جملة بدننا بالنسبة إلى الأمور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة ؟ وليس يمكن أن يقال : ان بعض تلك الصور منطبعة فى أبداننا وبعضها فى الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا فى أفعالها أيضا وهو ظاهر ، فاذن محل هذه الصور شىء غير جسمانى وذلك هو النفس الناطقة .

الدليل الرابع : لو كان محل الادراكات شيئا جسمانيا لصح أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشىء الواحد عالما جاهلا بشىء واحد فى حالة واحدة .

الدليل الخامس : أن الروح لو كان منطبعا فى جسم مثل قلب أو دماغ لكان إما أن يعقل دائما ذلك الجسم أو لا يعقله كذلك أو يعقله فى وقت دون وقت والأقسام باطلة فالقول بانطباعه باطل ، وبيان ذلك أن تعقل الروح لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن الآلة حاضرة عنده أو لأن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل له فان كان الأول فالروح إن أمكنه إدراك تلك الآلة وإدراك نفس مقارنتها له فما دامت الآلة مقارنة وجب

أن يعقلها الروح فيكون دائم الادراك لتلك الآلة وإن امتنع على الروح إدراك الآلة وجب أن لايدركها أبدا فظاهر أنه لو كان تعقل الروح لتلك الآلة لأجل المقارنة لوجب أن يعقلها دائما أو لا يعقلها كذلك وكلا القسمين باطل، وأما إن كان تعقله لها لأجل حصول صورة أخرى منها فالروح إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة فيه يكون الصورة الثانية للآلة حالة أيضا في الآلة لأن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيلزم الجمع بين المثلين وإن لم يكن الروح في تلك الحالة بل مجردة فذلك المطلوب واستدل بغير ذلك أيضا ه

وقد ذكر الامام في المباحث من الأدلة اثني عشر دليلا منها ماذكر وأطال الكلام في ذلك جرحا وتعديلا وعول في إثبات هذا المطلب على غير ذلك فقال: والذي نعول عليه أن نقول: ان كل عاقل يجد من نفسه انه الذي الذي كان قبل فهويته اما أن تكون جسما واما أن تكون قائمة بالجسم واما أن لاتكون شيئا من الأمرين والأول بالباطل، أما أولا فلأن الانسان قد يكون عالماً بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، وأما ثانياً فلأن الابعاض الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لأن الأسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لاتختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الأعضاء المركبة وهي مركبة من الأعضاء البسيطة مثل اللحم والعظم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فاذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من الأجزاء كنسبته إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض أولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست أيضا قائمة بالجسم لأن القائم به يجب أن يتبدل عند تبدله لاستحالة انتقال الأعراض فكان يلزم أن لايجد الانسان من نفسه انه الذي كان موجوداً قبل، ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا أن هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة اليه فهو جوهر مجرد وهو المطلوب. ولا يلزم أن يكون لسائر الحيوانات هذا الجوهر لأنا وان عرفنا أنها تعلم هويات أنفسها لكن لانعرف أنها تعلم من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ويمكن أن يحتج أيضا على هذا المطلب بأنا قد دللنا على ان المدرك بجميع أصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك إما أن يكون جسما أو قائما به أو لا ولا، والأول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لايمكن أن يكون مدركا، والثاني أيضا باطل لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو ببعض دون بعض والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلا متفكراً عاقلا وليس كذلك، وبطل أيضا أن يقال: ان بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل ولسنا نجد ذلك فينا، وبهذا ظهر أيضا فساد ما قيل: لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء لظهور انا لانجد من أبداننا موضعا مشتملا على هذا الجسم اللطيف السامع المبصر المتخيل المتفكر العاقل، وليس لأحد أن يقول: هب أنكم لاتعرفون هذا الموضع لكن ذلك لايدل على عدمه لأنا نقول إنا قد دللنا على انا السامعون المبصرون المتخيلون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزأ من البدن أو محصوراً في جزء منه موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقتنا وهويتنا إلا ذلك الجسم فلو لم نعرفه لكنا لانعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسما أصلا ولا قائما به

فهو جوهر مجرد وهو المطلوب، وذكر هؤلاء الذاهبون إلى التجرد أنه متعلق بالبدن كتعلق العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمعشوق حتى أنه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لأن يتعلق به بل تعلق الروح أقوى من هذا التعلق بكثير وهو تعلق التدبير والتصريف وإضافته إلى ضميره تعالى في الآية لأنه سبحانه وتعالى خالقه من غير واسطة تجري مجرى الأصل والمادة أو للتشريف، ومثل حجة الاسلام عن ذلك فقال: لو نطقت الشمس وقالت: أفضت على الارض من نوري يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه . وان كان في غاية من الضعف بالنسبة اليه وقد عرفت ان الروح منزه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الأشياء وذلك مضاهاة ومناسبة ولذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات أصلا، وليس لأحد أن يقول : إن في تنزيه الروح عن المكان وصفاله بصفة الله تعالى شأنه وتقدست صفاته بل بأخص صفاته سبحانه ويلزم من ذلك عدم التميز فقد قالوا: لما يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لافي مكان لأنه انما استحال اجتماع جسمين في مكان لأنه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرق بينهما ولذا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان كالضدين لأنا نقول: التميز غير منحصر بالمكان بل يكون به لجسمين في مكانين وبالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين وبالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان تميز كل منها عن الآخر بذاته لا بمكان ولا زمان ومثل ذلك العلم والارادة والقدرة فان تميز كل أيضا بذاته وإن كان الجميع لشيء واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق في محل واحد فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى، وكون الوجود لا في مكان أخص صفاته سبحانه في حيز المنع بل الأخص أنه جل شأنه قيوم أي قائم بذاته وكل ماسواه قائم به وأنه تبارك وتعالى موجود بذاته وكل ماسواه تعالى موجود لا بذاته بل ليس للأشياء من ذواتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود له سبحانه ذاتي غير مستعار فالقيومية ليس إلا لله عز وجل انتهى .

وهذا الذي قالوه من تجرد الروح خلاف ماعليه جمهور أهل السنة . قال الشيخ عبد الرؤف المناوي : قد خاض سائر الفرق غمرة الكلام في الروح فما ظفروا بطائل ولا رجعوا بنائل وفيها أكثر من ألف قول وليس فيها على ماقال ابن جماعة قول صحيح بل كلها قياسات وتخيلات عقلية، وجمهور أهل السنة على أنها جسم لطيف يخالف الأجسام بالماهية والصفة متصرف في البدن حال فيه حلول الزيت في الزيتون والنار في الفحم يعبر عنه بأنا وأنت . وإلى ذلك ذهب إمام الحرمين . وقال اللقاني: جمهور المتكلمين على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جوهر الأعضاء سار فيه سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء حياة وانفصاله عنها إلى عالم الأرواح موت .

وزعم بعضهم أن الانسان هو هذا الهيكل المحسوس وروحه عرض قائم به وعزاه بعض المتأخرين من المعاصرين إلى جمهور المتكلمين وجعله وامتناع اتحاد القابل والفاعل دليلا على إبطال كون العبد خالقا لأفعاله، وقد رد الامام في التفسير ذلك الزعم وارتضى مانقلناه عن الجمهور فقال: إنهم قالوا لا يجوز أن يكون الانسان

عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (١) لأن أجزاءه أبدا في الذبول والنمو والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو ـ هو ـ أمر باق من أول عمره إلى آخره وغير الباقي غير الباقي فالمشار اليه عند كل أحد بقوله أنا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل ه

ثم اختلفوا عند ذلك في أن المشار اليه بأنا أي شيء هو ، والأقوال فيه كثيرة إلى أن أسدها تحصيلا وتلخيصاً أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره مخالفة بالماهية لما تركب منه الهيكل وهي حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت ذلك وصارت سارية فيه صار مستنيرا بنورها متحركا بتحريكها ثم انه أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل وتلك الأجزاء لمخالفتها له بالماهية باقية بحالها وإذا فسد انفصلت عنه إلى عالم القدس ان كانت سعيدة أو عالم الآفات ان كانت شقية اه ، ومنه يعلم بطلان الاستدلال على تجرد الروح بابطال كون الانسان عبارة عن الهيكل المحسوس كما يقتضيه كلام صاحب الهياكل حسبما يدل عليه كلام شارحه الجلال حيث قال في الهيكل الثاني: أنت لا تغفل عن ذاتك أبدا وما جزء من أجزاء بدنك الا تنساه أحيانا ولا يدرك الكل إلا بأجزائه فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها فأنت وراء هذا البدن وقال الجلال: فلا تكون النفس جسما أصلا لان غاية ذلك إثبات أن النفس وراء هذا البدن لا اثبات أنها مع ذلك مجردة لجواز أن تكون جسما لطيفا كما علمت . وزعم القاضي ان مذهب أكثر المتكلمين ان الروح عرض وانها هي الحياة واختاره الاستاذ أبو إسحق ولم يبال بلزوم قيام العرض بالعرض . واعترض هذا الزاعم القول بالجسمية بأنها لو كانت جسما لجاز عليها الحركة والسكون كسائر الأجسام فيلزم أن تكون كلها أرواحا ولوجب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية ، وفيه أنه إنما يلزم ما ذكر أن لو كان الجسم إنما كان روحا لكونه جسما وليس فليس فانه انما كان روحا لمعنى خصه الله تعالى به وقد علمت ان القائل بالجسمية يقول: إنه حي لذاته فلا يلزم التسلسل وبينه وبين الجسم عنده علاقة بحسب بخار لطيف يعبر عنه بالروح الحيواني ، وعرفه في الهياكل بأنه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الأخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن بعد أن يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة ولولا لطفه لما سرى وهو مطية تصرفات النفس ومتى انقطع انقطع تصرفها ، وقال بعضهم: إنه اعتدال المزاج دم القلب والأمر في ذلك سهل ، وذهب بعض المحققين إلى ان الروح تطلق على الروح التي ذكر انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد وهو غير الروح الحيواني وعلى أمر رباني شريف له إشراق على ذلك الجسم اللطيف ولعل ذلك هو سبب حياة الروح بالمعنى الاول وإدراكها ونورانيتها ويعبر عنه بالروح الأمري وهو المراد من الروح في قوله تعالى: (يسألونك عن الروح) الآية ، ويطلقون كثيراً على الروح بالمعنى الاول النفس الانسانية وعليها بالمعنى الثاني النفس الناطقة والذي يقال فيه: إنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانياً ولا متصلا ولا منفصلا ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين من الله عز وجل مشرقه واليه سبحانه مغربه هو الروح بهذا الاطلاق ، واختلفوا في أن حدوثها هل هو قبل الأبدان أو بعدها فقال حجة الاسلام: الحق ان الارواح حدثت عند استعداد الجسد للقبول كما حدثت الصورة في

---

(١) وبه يرد على بعض المعاصرين أيضا تدبر اه منه

المرآة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقيل ، وقد قال بذلك من الفلاسفة أرسطو ومتبعوه ، واستدلوا عليه بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فاما أن تكون واحدة أو كثيرة وعلى الأول إما أن تتكثر عند التعلق بالبدن أولا فان لم تتكثر كانت الروح الواحدة روحا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه الكل وما جهله جهله وذلك محال ، وإن تكثرت لزم انقسام ما ليس له حجم وهو أيضا محال ، وعلى الثاني لابد أن يمتاز كل واحدة منها عن صاحبتها إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها ، والأولان محالان لأن الأرواح متحدة بالنوع والواحد بالنوع يتساوى جميع أفراده بالذاتيات ولوازمها ، وأما العوارض فحدوثها إنما هو بسبب المادة وهي هنا البدن فقبله لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة وبعد أن ساق حجة الإسلام الدليل على هذا الطرز قيل له : ما تقول في خبر «ان الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام» ؟ وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين» فقال رحمه الله تعالى : نعم هذا يدل بظاهره على تقدم وجود الروح على الجسد ولكن أمر الظواهر هين لسعة باب التأويل ، وقد قالوا : ان البرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر بل يؤول له الظاهر كما في ظواهر الكتاب والسنة في حق الله تعالى المنافية لما يدل عليه البرهان القطعي ، وحينئذ يقال : لعل المراد من الأرواح في الخبر الأول الملائكة عليهم السلام وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسموات ونحوها ، وإذا تفكرت في تعظم هذه الأجساد لم تكد تستحضر أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد ، ونسبة أرواح البشر إلى أرواح الملائكة عليهم السلام كنسبة أجسادهم إلى أجساد العالم ولو انفتح عليك باب معرفة أرواح الملائكة لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار هي الروح الأخير من أرواح الملائكة •

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : «أنا أول الأنبياء خلقا» فالخلق فيه بمعنى التقدير دون الايجاد فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل أن يولد لم يكن مخلوقا موجوداً ولكن الغايات سابقة في التقدير ولاحقة في الوجود ، وهو معنى قول الحكيم : أول الفكر آخر العمل ، فالدار الكاملة أول الأشياء في حق المهندس مثلا تقديراً وآخرها وجوداً وما يتقدم على وجودها من ضرب اللبن ونحوه وسيلة اليها ومقصود لأجلها ، ولما كان المقصود من فطرة الآدميين إدراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك إلا بتعريف الأنبياء عليهم السلام كانت النبوة مقصودة والمقصود كمالها وغايتها لا أولها وتمهيد أولها وسيلة إلى ذلك وكمالها به صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك كان أولا في التقدير وآخرا في الوجود ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» إشارة إلى هذا أيضا وانه لم يشأ سبحانه خلق آدم إلا لينتزع الصافي من ذريته ولم يزل يستصفي تدريجاً إلى أن بلغ كمال الصفاء ، ولا يفهم هذا إلا بأن يعلم أن للدار مثلا وجودين وجودا في ذهن المهندس حتى كأنه ينظر إلى صورتها ووجودا خارج الذهن مسببا عن الوجود الأول فهو سابق عليه لا محالة •

وحينئذ يقال : ان الله تعالى يقدر أولا ثم يوجد على وفق التقدير ثانيا ، والتقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس أولا في لوح أو قرطاس فتصير الدار موجودة بكمال صورتها نوعا من الوجود يكون سببا للوجود الحقيقي ، وكما ان هذه الصورة ترتسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجري على وفق العلم بل العلم يجريه كذلك تقدير صور الأمور الالهية ترتسم أولا في اللوح المحفوظ بواسطة القلم الالهي والقلم يجري

على وفق العلم السابق الأزلي، واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور، والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح وليس من شرطهما أن يكونا جسمين ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لائقين لأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته الإلهية ويقدس عن حقيقة الجسمية، وقد يقال: إنهما جوهران روحانيان أحدهما متعلم وهو اللوح والآخر معلم وهو القلم، وقد أشير إلى ذلك بقوله سبحانه: (علم بالقلم) فإذا فهمت معنى الوجود فقد كان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قبل بالمعنى الأول منهما دون المعنى الثاني اهـ.

واعترض على الاستدلال من وجوه منها ما هو جار على رأي الفلاسفة المستدلين بذلك أيضا ومنها ما الاختصاص له برأيهم. الأول لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ولا يقال: الكل لو كان واحدا وكان قابلا للانقسام يلزم أن تكون وحدته اتصالية فيكون جسما لأنا نقول: مسلم أن كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام ولا نسلم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها * الثاني سلمنا أنها كانت متكثرة لكن لم قلتم لابد أن يختص كل بصفة مميزة لأنه لو كان التميز للاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه بما به تميزه فيلزم الدور أو بثالث فيلزم التسلسل ولأن التميز لا يختص بشيء بعينه إلا بعد تميزه فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور * الثالث سلمنا أنه لابد من مميز فلم لا يجوز أن يكون بذاتي، وبيانه ما بينوه من اختلاف النفوس بالنوع * الرابع سلمنا أنها لا تتميز بشيء من الذاتيات فلم لا يجوز أن تتميز بالعوارض وقولكم: إن حدوثها بسبب المادة وهي هنا البدن ولا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون هناك بدن تتعلق به وقبله آخر وهكذا ولا مخلص من هذا إلا بإبطال التناسخ فتوقف حجة إثبات حدوث الأرواح على ذلك الإبطال مع أن الحكماء بنوا ذلك على الحدوث حيث قالوا بعد الفراغ من دليله: إذا ثبت حدوث النفس فلابد وأن يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث النفس سبب لأن يحدث عن المبادئ المفارقة نفس أخرى فحينئذ يلزم اجتماع نفسين في بدن فيجيء الدور * الخامس سلمنا عدم تعلقها ببدن قبل لكن لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أول *

السادس: المعارضة وهي أن الأرواح عند الفريقين باقية بعد المفارقة ولا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها بل بالعوارض لكن الأرواح الهيولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت لا يكون فيها شيء من العوارض سوى أنها كانت متعلقة بأبدان فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بأبدان متمايزة، قولهم: لم لا يجوز أن تكون قبل واحدة فتكسرت، قلنا: لا يجوز لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو لا مع غيره فتلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفا للآخر بالماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبدا وكانت موجودة قبل التعلق *

فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد أن يكون الجزء أصغر مقدارا من الكل وإلا لم يكن أحدهما أولى بأن يكون جزء الآخر من العكس، فثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد أن يكون ذا مقدار. سلمنا أن المجرد لا يمكن أن ينقسم بعد وحدته

لكن تعينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالبدن فيكون تعين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعلق بالبدن فيكون تعين كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي حادثا وهو المطلوب .

وقولهم: لم قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف، قلنا: يجاب بنحو ماذكروه في تشخص التشخص، وقولهم لم قلتم: إن النفوس لا يجوز أن تتمايز بالصفات المقومة . قلنا : هب أن الأمر كما قلتموه إلا أنا لا نعرف بالبديهة أن كل نوع من أنواعها فانها مقولة على أشخاص عدة بالضرورة فانا نعلم أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد في كل نوع من أنواعها شخص فقد تمت الحجة .

وقولهم : إن هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ . قلنا : ليس كذلك . لأنا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما كان كذلك كان نوعه في شخصه، ولما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذن لعلة خارجية ، وقد عرفت أن العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذن تعينها لابد وأن يكون للتعلق ببدن معين فتكون لامحالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبله .

وبهذا يظهر أن كل مانوعه مقول على كثيرين بالفعل فهو محدث، فاتضح من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة في النوع يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال التناسخ ليجيء الدور السابق . قولهم : لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض الخ؟ قلنا : لا يجوز أن يكون امتيازها بذلك لأن تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين لابد له من علة معينة، وتلك العلة لايمكن أن تكون حالة فيها لأن ذلك متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور، فاذن تلك العلة أمر عائد إلى القابل وقبل البدن لاقابل فلا تميز. والمتكلمون يبطلون مثل ماذكر بلزوم التسلسل الذي يبطله برهان التطبيق .

وأما المعارضة فالجواب عنها بأن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن البعض أولا بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحد منها شعورها بذاتها الخاصة وقد بين أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يستمر فلاجرم يبقى الامتياز .

والحاصل أن الامتياز لابد وأن يحصل أولا بسبب آخر حتى يحصل لكل من النفوس شعور بذاته الخاص وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالأبدان، وأما التي قبل الأبدان فلو تميزت لكان المميز سوى الشعور حتى يترتب هو عليه، وقد بين أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحال حصول التميز وظهر الفرق والله تعالى الموفق .

وقد استدل صاحب المعتبر على حدوثها بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان أخر أولا والأول باطل لأنه قول بالتناسخ وهو باطل لأن أنفسنا لو كانت من قبل في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من الأحوال الماضية ونتذكر ذلك البدن وليس فليس، والثاني كذلك لأنها تكون حينئذ معطلة ولا معطل في الطبيعة وهو دليل بجميع مقدماته ضعيف جدا فلا نعتبره ، وزعم قوم من قدماء الفلاسفة قدمها وأوردوا لذلك أمورا .

الاول : أن كل مايحدث فلا بد أن يكون له مادة تكون سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية وليس فليس . الثاني أنها لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث

الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الآن غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان والقابل لهما متناه فهي الآن متناهية فاذن ليس حدوث الابدان علة لحدوثها فلا يتوقف صدورها عن عللها على حدوث أمر فتكون قديمة ه

الثالث: أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية إجماعا فهي أزلية، ويرد عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم: إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه، وأيضا للمانع أن يمنع فساد لزوم كون النفوس الآن غير متناهية، والمقدمة القائلة إن كل قابل للزيادة والنقصان متناه ليست من الأوليات قطعا كما هو ظاهر فاذن لاتصح إلا ببرهان وهو لا يتقرر إلا فيما يحتمل الانطباق على ما بين في محله، وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة لهم على تصحيحها فلا تقبل، ثم ان كون النفوس متحدة بالنوع مما قد صرح به جماعة من المتكلمين كالغزالي وغيره، وإليه ذهب الشيخ من الفلاسفة إلا أنه لم يأت لذلك بشبهة فضلا عن حجة واستدل غيره بأمور ه

الأول: أن النفوس مشتركة في أنها نفوس بشرية فلو انفصل بعضها عن بعض بمقوم ذاتي مع هذا الاشتراك لزم التركيب فكانت جسمانية ه

الثاني أنا نرى الناس مشتركين في صحة العلم بالمعلومات، وفي صحة التخلق بالأخلاق فالنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الادراكية والتحريكية، وذلك يوجب أن تكون متساوية مطلقا لأنا لا نعقل من صفاتها إلا كونها مدركة ومتحركة بالارادة وهي متساوية فيهما فهي إذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة، ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لجواز اختلافهما في غير معقول عندنا وذلك يؤدي إلى القدح في تماثل المتماثلات ه

الثالث: أنه بين في محله أن كل ماهية مجردة لابد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس زيد مثلا مجردة فهي عاقلة لذلك ثم انها لا تعقل إلا ماهية قوية على الادراك والتحريك فاذن ماهيته هذا القدر وهو مشترك بينه وبين سائر النفوس بالأدلة التي ذكروها في بيان أن الوجود مشترك فيكون حينئذ تمام ماهيته مقولا على سائر النفوس، ويمتنع أن يكون هذا المشترك فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره (١) فلا يحتاج في غيره أيضا إلى فصل فان الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة غنية معا، فثبت الاتفاق في النوع وهي أدلة واهية ه

أما الأول فلقائل أن يقول: لم لا يجوز أن هذه النفوس وإن كانت مختلفة بالنوع فهي غير متشاركة في الجنس فلا يلزم من ذلك الاختلاف كونها مركبة؟ والاشتراك في كونها نفوسا بشرية ونحوه يجوز أن يكون اشتراكا في أمور لازمة لجوهرها ولا تكون مقومة لها فتكون مختلفة في تمام ماهياتها، ومشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب، ولو سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفوس مركبة في ماهياتها مع عدم كونها جسمانية

---

(١) قوله فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج اليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره هكذا بخطه اه

فالسواد والبياض مثلا مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل منهما مركبا لا تركيبا جسمانيا ، ومثل هذا يقال هنا كيف لا وقد قالوا : الجوهر مقول على النفس والجسم ٠

وأما الثاني فمداره الاستقراء ، ويضعف ذلك لوجهين . أحدهما : أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلا لجميع المدركات . وثانيهما أنه لا يمكننا أيضا أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة أنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن ٠

وأما الثالث : فهو يقتضي أن يكون جميع المفارقات نوعا واحدا وهو مما لا سبيل إليه ، وذهب شرذمة إلى اختلافها بالنوع ، وهذا المعتبر عند صاحب المعتبر وطول الكلام في ذلك ، وأحسن ما عول عليه في الاستدلال له اختلاف الناس في العلم والجهل والقوة والضعف والغضب والتحمل وغير ذلك فقال: ليس ذلك لاختلاف المزاج لما أنا نجد متساويين مزاجا مختلفين أخلاقا وبالعكس ، وأيضا أن نفس النبي عليه الصلاة والسلام تبلغ قوتها إلى حيث تكون قوية على التصرف في هيولى هذا العالم ومعلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فليس ذلك الاختلاف إلا لاختلاف الجواهر ، وأنت تعلم أن هذا ليس في الحقيقة من البراهين بل هو من الاقناعات الضعيفة فتدبر جميع ما ذكرناه وسيأتي إن شاء الله تعالى تتمة للكلام في هذا المقام وهو لعمر الله تعالى طويل الذيل ، وبالجملة ان الوقوف على حقيقة الروح أمر عسر والطريق إليه وعر ، وقد جعل الله سبحانه ذلك من أعظم آياته الدالة على جلال ذاته وكمال صفاته فسبحانه من إله ما أجله ومن رب ما أكمله ٠

﴿ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ٢٩ ﴾ أمر للملائكة عليهم السلام بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التحية والتعظيم أو لله تعالى وهو عليه السلام بمنزلة القبلة حيث ظهرت فيه تعاجيب آثار قدرته عز وجل كقول حسان :

أليس أول من صلى لقبلتكم وأعلم الناس بالقرآن والسنن

وفي أمرهم بالوقوع أي السقوط دليل على أن ليس المأمور به مجرد الانحناء كما قيل بل السجود بالمعنى المتبادر ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ ﴾ أي فخلقه فسواه فنفخ فيه من روحه فسجد له الملائكة ﴿ كُلُّهُمْ ﴾ بحيث لم يشذ منهم أحد ﴿ أَجْمَعُونَ ٣٠ ﴾ بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعل مجتمعين في وقت واحد، هذا على ما ذهب إليه الفراء والمبرد من دلالة أجمعين على الاجتماع في وقت الفعل ، وقال البصريون: انها ككل لافادة العموم مطلقا ٠

ومن هنا منع تعاطفهما فلا يقال جاء القوم كلهم وأجمعون وردوا على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إبليس: (لأغوينهم أجمعين) لظهور أن لا اجتماع هناك . ورده في الكشف بأن الاشتقاق من الجمع يقتضيه لانه ينصرف إلى أكمل الأحوال فاذا فهمت الاحاطة من لفظ آخر وهو كل لم يكن بد من كونه في وقت واحد والا كان لغوا ، والرد بالآية منشؤه عدم تصور وجه الدلالة ، ومنه يعلم وجه فساد النظر بأنه لو كان الامر كذلك لكان حالا لا تأكيدا فالحق في المسألة مع الفراء والمبرد وذلك هو الموافق لبلاغة التنزيل ، وزعم البصريون أنه إنما أكد بتأكيدين للمبالغة في التعميم ومنع التخصيص ٠

وزعم غير واحد أنه لا يؤكد بأجمع دون كل اختيارا والمختار وفاقا لابي حيان جوازه لكثرة وروده

فى الفصيح ففى القرآن عدة آيات من ذلك، وفى الصحيح وقوله سلبه أجمع. فصلوا جلوسا أجمعون، ولعل منشأ الزعم وجوب تقديم كل عند الاجتماع، ويرده أن النفس يجب تقديمها على العين إذا اجتمعا مع جواز التأكيد بالعين على الانفراد، وما ذكروه من وجوب تقديم كل إنما هو بناء على ماعلمت من الحق لرعاية البساطة والتركيب هذا. ثم انه قد تقدم الكلام فى تحقيق أن سجودهم هذا هل ترتب على ما حكى من الأمر التعليقى كما يقتضيه هذه الآية الكريمة أو على الأمر التنجيزى كما يستدعيه بعض الآيات فتذكر ‎*

﴿ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ استثناء متصل اما لأنه كان جنيا مفردا مغمورا بألوف من الملائكة فعدمنهم تغليبا واما لأن من الملائكة جنسا يتوالدون يقال لهم جن وهو منهم واما لأنه ملك لاجنى، وقوله تعالى: (كان من الجن) مؤول كما ستعلمه إن شاء الله تعالى، وقوله سبحانه: ﴿ أَبَىٰ أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ٣١ ﴾ استئناف مبين لكيفية عدم السجود المفهوم من الاستثناء بناء على أنه من الاثبات نفى ومن النفى إثبات وهو الذى تميل اليه النفس فان مطلق عدم السجود قد يكون مع التردد وبه علم أنه مع الإباء والاستكبار، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فجملة (أبى) الخ متصلة بما قبلها، ووجه ذلك بأن الا بمعنى لكن وابليس اسمها، والجملة خبرها كذا قيل: وفى الهمع أن البصريين يقدرون المنقطع بلكن المشددة ويقولون: إنما يقدر بذلك لأنه فى حكم جملة منفصلة عن الأولى فقولك: مافى الدار أحد الاحمارا فى تقدير لكن فيها حمارا على أنه استدراك يخالف مابعد لكن فيها ما قبلها غير أنهم اتسعوا فأجروا إلا مجرى لكن لكن لما كانت لايقع بعدها الا المفرد بخلاف لكن فانه لايقع بعدها الا كلام تام لقبوه بالاستثناء تشبيها بها إذا كانت استثناء حقيقة وتفريقا بينها وبين لكن، والكوفيون يقدرونه بسوى، وقال قوم منهم ابن يسعون: الاسم الواقع بعدها فى المنقطع يكون كلاما مستأنفا، وقال فى قوله: وما بالربع من أحد الا الاوارى الالفيه بمعنى لكن والاوارى اسم لها منصوب بها والخبر محذوف كأنه قال: الكن الاوارى بالربع وحذف خبر الا كما حذف خبر لكن فى قوله. ولكن زنجيا عظيم المشافر اه

والظاهر منه أن البصريين وإن قدروه بلكن لايعربونه هذا الاعراب فهو تقدير معنى لاتقدير اعراب، ولعل التوجيه السابق مبنى على مذهب ابن يسعون إلا أنه لم يصرح فيه بورود الخبر مصرحا به، نعم صرح بعضهم بذلك وسيأتى إن شاء الله تعالى تتمة لهذا المبحث فى هذه السورة فافهم، ووجه الانقطاع ظاهر لأن المشهور أنه ليس من جنس الملائكة عليهم السلام، والانقطاع على ماقال غير واحد يتحقق بعدم دخوله فى المستثنى منه أو فى حكمه، وماقيل: إنه حينئذ لايكون مأمورا بالسجود فلايلزم والاعتذار عنه بأن الجن كانوا مأمورين أيضا واستغنى بذكر الملائكة عليهم السلام عنهم وأنه معنى الانقطاع وتوجه اللوم من ضيق العطن ‎* ﴿ قَالَ ﴾ استئناف مبنى على سؤال من قال: فماذا قال الرب تعالى عند ابائه؟ فقيل قال سبحانه: ﴿ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ ﴾ أى أى سبب لك كما يقتضيه الجواب، وقوله تعالى: مامنعك ﴿ أَلَّا تَكُونَ ﴾ أى فى أن لاتكون ﴿ مَعَ السَّاجِدِينَ ٣٢ ﴾ لما خلقت مع أنهم هم ومنزلتهم فى الشرف منزلتهم، وكأن فى صيغة الاستقبال إيماء إلى مزيد قبح حاله، ولعل التوبيخ ليس لمجرد تخلفه عن أولئك الكرام بل لامور حكيت متفرقة اشعارا بأن كلامنها كاف فى التوبيخ وإظهار بطلان ماارتكبه وشناعته، وقد تركت حكاية التوبيخ رأسا فى غير سورة اكتفاء بحكايتها فى موضع آخر، والظاهر أن

قول الله تعالى له ذلك لم يكن بواسطة وهو منصب عال إذا كان على سبيل الاعظام والاجلال دون الاهانة والاذلال كما لا يخفى ﴿ قَالَ ﴾ استئناف على نحو ما تقدم ﴿ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ ﴾ اللام لتأكيد النفي أي ينافي حالي ولا يستقيم مني أن أسجد ﴿ لِبَشَرٍ ﴾ جسماني كثيف ﴿ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ٣٣ ﴾ اشارة اجمالية إلى ادعاء خيريته وشرف مادته ، وقد نقل عنه لعنه الله تعالى التصريح بذلك في آية أخرى، وقد عنى اللعين بهذا الوصف بيان مزيد خسة اصل من لم يسجد له وحاشاه وقد اكتفى في غير موضع بحكاية بعض ما زعمه موجباً للخسة، وفي عدوله عن تطبيق جوابه على السؤال روم للتفصي عن المناقشة وأنى له ذلك كأنه قيل: لم أمتنع عن الانتظام في سلك الساجدين بل عما لا يليق بشأني من السجود للمفضول ، وقد أخطأ اللعين حيث ظن أن الفضل كله باعتبار المادة وما درى أنه يكون باعتبار الفاعل وباعتبار الصورة وباعتبار الغاية بل ان ملاك الفضل والكمال هو التخلي عن الملكات الردية والتحلي بالمعارف الربانية :

فشمال والكاس فيها يمين ويمين لا كاس فيها شمال

ولله تعالى در من قال :

كن ابن من شئت واكتسب أدبا يغنيك محموده عن النسب
إن الفتى من يقول ها أنا ذا ليس الفتى من يقول كان أبي

على أن فيما زعمه من فضل النار على التراب منعا ظاهرا وقد تقدم الكلام في ذلك . ﴿ قَالَ ﴾ استئناف كما تقدم أيضاً ﴿ فَاخْرُجْ مِنْهَا ﴾ قيل: الظاهر أن الضمير للسماء وإن لم يجر لها ذكر، وأيد بظاهر قوله تعالى: (فاهبط منها) وقيل لزمرة الملائكة عليهم السلام ويلزم خروجه من السماء اذ كونه بازوائه عنهم في جانب لا يعد خروجا في المتبادر وكفى به قرينة، وقيل: للجنة لقوله تعالى: (اسكن انت وزوجك الجنة) ولو قوع الوسوسة فيها ورد بأن وقوعها كان بعد الامر بالخروج ﴿ فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ٣٤ ﴾ مطرود من كل خير وكرامة فان من يطرد يرجم بالحجارة فالكلام من باب الكناية ، وقيل: أي شيطان يرجم بالشهب وهو وعيد بالرجم بها، وقد تضمن هذا الكلام الجواب عن شبهته حيث تضمن سوء حاله، فكأنه قيل: إن المانع لك عن السجود شقاوتك وسوء خاتمتك وبعدك عن الخير لا شرف عنصرك الذي تزعمه، وقيل: تضمنه ذلك لأنه علم منه أن الشرف بتشريف الله تعالى وتكريمه فبطل ما زعمه من رجحانه اذ ابعده الله تعالى وأهانه وقرب آدم عليه الصلاة والسلام وكرمه، وقيل: تضمنه للجواب بالسكوت كما قيل: جواب ما لا يرتضى السكوت، وفي تفسير الرجيم بالمرجوم بالشهب اشارة لطيفة الى ان اللعين لما افتخر بالنار عذب بها في الدنيا فهو كما بد النار بهواها وتحرقه . ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ ﴾ الابعاد على سبيل السخط وذلك من الله تعالى في الآخرة عقوبة وفي الدنيا انقطاع من قبول فيضه تعالى وتوفيقه سبحانه ، ومن الانسان دعاء بذلك والظاهر ان المراد لعنة الله تعالى لقوله سبحانه: (وإن عليك لعنتي) ﴿ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ ٣٥ ﴾ اي يوم الجزاء ، وفيه اشعار بتأخير جزائه اليه وإن اللعنة مع كمال فظاعتها ليست جزاء لفعله وإنما يتحقق ذلك يومئذ، وفيه من التهويل ما فيه، وجعل ذلك غاية أمد اللعنة قيل ليس لأنها تنقطع هنالك بل لأنه عند ذلك يعذب بما ينسى به اللعنة من افانين العذاب فتصير هي كالزائل، وقيل: إنما غيا بذلك لأنه أبعد

غاية يضربها الناس فى كلامهم فهو نظير قوله تعالى: (خالدين فيها مادامت السموات والارض) على قول،
وقال بعضهم: إن المراد باللعنة لعن الخلائق له لعنة الله تعالى عليه وذلك منقطع اذا نفخ فى الصور وجاء يوم الدين دون لعن الله تعالى له وابعاده اياه فانه متصل الى الابد ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي ﴾ امهلنى وأخرنى ولا تمتنى والفاء متعلقة بمحذوف مفهوم من الكلام أى اذ جعلتنى رجيما فامهلنى ﴿ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ٣٦ ﴾ أى آدم عليه السلام وذريته للجزاء واراد بذلك أن يجد فسحة لاغوائهم ويأخذ منهم ثاره، قيل: ولينجوا من الموت اذ لا موت بعد البعث وهو المروى عن ابن عباس. والسدى، وكأنه عليه اللعنة طلب تأخير موته لذلك ولم يكتف بما أشار اليه سبحانه فى النفى من التأخير لما أنه يمكن كون تأخير العقوبة كسائر من أخرت عقوباتهم الى الآخرة من الكفرة *

﴿ قَالَ ﴾ الرب سبحانه ﴿ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ٣٧ ﴾ أى من جملتهم ومنتظم فى سلكهم. قال بعض الاجلة: إن فى ورود الجواب جملة اسمية مع التعرض لشمول ماسأله الآخرين على وجه يؤذن بكون السائل تبعا لهم فى ذلك دليلا على أنه اخبار بالانظار المقدر لهم لا لانشاء انظار خاص به وقع اجابة لدعائه أى انك من جملة الذين أخرت آجالهم ازلا حسبما تقتضيه حكمة التكوين، فالفاء لربط الاخبار بالانظار بالاستنظار كما فى قوله:

فان ترحم فانت لذاك أهل وإن تطرد فمن يرحم سواكا

لا لربط نفس الانظار به وأن استنظاره لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جملتهم لا لتأخير العقوبة كما قيل، ونظمه فى سلك من أخرت عقوبتهم إلى الآخرة فى علم الله تعالى ممن سبق من الجن ولحق من الثقلين لا يلائم مقام الاستنظار مع الحياة ولأن ذلك التأخير معلوم من إضافة اليوم إلى الدين مع إضافته فى السؤال الى البعث انتهى، وقيل: إن الفاء متعلقة كالفاء الأولى بمحذوف والكلام إجابة له فى الجملة أى إذ دعوتنى فانك من المنظرين ﴿ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ٣٨ ﴾ وهو وقت النفخة الأولى كما روى عن ابن عباس، وعليه الجمهور،
ووصفه بالمعلوم اما على معنى أن الله تعالى استأثر بعلمه أو على معنى معلوم حاله وأنه يصعق فيه من فى السموات ومن فى الأرض إلا ماشاء الله تعالى، وقال آخرون: إنه عليه اللعنة أعطى مسئوله كلا وليس إلا البقاء إلى وقت النفخة الأولى وهو آخر أيام التكليف والوقت المشارف للشىء المتصل به معدود منه فأول يوم الدين وأول يوم البعث كأنه من ذلك الوقت، واستظهر ذلك بأن الملعون عالم فلا يسأل ما يعلم انه لا يجاب اليه وبأن ما فى الأعراف لعدم ذكر الغاية فيه يدل على الاجابة، واعترض على الأول بأنه غير بين ولا مبين وكونه على غالب الظن لا يجدى فى مثله، وعلى الثانى بأن ترك الغاية فى سورة الأعراف يحتمل أن يكون كترك الفاء فى الاستنظار والانظار تعويلا على ماذكر ههنا وفى سورة ص فان إيراد كلام واحد على أساليب متعددة غير عزيز فى الكتاب العزيز. ومن الناس القائلين بالمغايرة من قال: إن المراد باليوم المعلوم اليوم الذى علم الله تعالى فيه انقضاء أجله وهو يوم خروج الدابة فانها هى التى تقتله، وقد قدمنا نقل هذا القول عن بعض السلف وهو من الغرابة بمكان، وأغرب منه ماقيل: أنه هلك فى بعض غزواته صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد ذكرنا قبل أن هذا مما لا يكاد يقبل بظاهره أصلا، والمشهور المعول عليه عند الجمهور هو ماذكرناه من أنه

يموت عند النفخة الأولى وبينها وبين النفخة الثانية التي يقوم فيها الخلق لرب العالمين أربعون سنة، ونقل عن الأحنف بن قيس عليه الرحمة أنه قال: قدمت المدينة أريد أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه فاذا أنا بحلقة عظيمة وكعب الاحبار فيها يحدث وهو يقول: لما حضر آدم عليه السلام الوفاة قال: يارب سيشمت في عدوى إبليس إذا رآني ميتاً وهو منتظر إلى يوم القيامة فأجيب أن يا آدم إنك سترد إلى الجنة ويؤخر اللعين إلى النظرة ليذوق ألم الموت بعدد الاولين والآخرين، ثم قال لملك الموت: صف لي كيف تذيقه الموت؟ فلما وصفه قال: يارب حسبي فضج الناس وقالوا: يا أبا إسحق كيف ذلك؟ فأبى وألحوا فقال: يقول الله سبحانه لملك الموت عقيب النفخة الأولى قد جعلت فيك قوة أهل السموات وأهل الارضين السبع وإني اليوم ألبستك أثواب السخط والغضب كلها فابرز بغضبي وسطوتي على رجيمي ابليس فأذقه الموت واحمل عليه فيه مرارة الاولين والآخرين من الثقلين أضعافا مضاعفة وليكن معك من الزبانية سبعون ألفا قد امتلأوا غيظاً وغضبا وليكن مع كل منهم سلسلة من سلاسل جهنم وغل من أغلالها وانزع روحه المنتن بسبعين ألف كلاب من كلاليبها وناد مالكا ليفتح أبواب النيران فينزل الملك بصورة لو نظر اليها أهل السموات والارضين لماتوا بغتة من هولها فينتهي إلى ابليس فيقول: قف لي يا خبيث لأذيقنك الموت كم من عمر أدركت وقرن أضللت وهذا هو الوقت المعلوم قال: فيهرب اللعين الى المشرق فاذا هو بملك الموت بين عينيه فيهرب الى المغرب فاذا هو به بين عينيه فيغوص البحار فتنبذه البحار فلا تقبله فلا يزال يهرب في الارض ولا محيص له ولا ملاذ ثم يقوم في وسط الدنيا عند قبر آدم عليه السلام ويتمرغ في التراب من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق حتى اذا كان في الموضع الذي أهبط فيه آدم عليه السلام وقد نصبت له الزبانية الكلاليب وصارت الأرض كالجمرة احتوشته الزبانية وطعنوه بالكلاليب فيبقى في النزع والعذاب الى حيث يشاء الله تعالى ويقال: آدم وحواء عليهما السلام اطلعا اليوم على عدوكما يذوق الموت فيطلعان فينظران الى ماهو فيه من شدة العذاب فيقولان ربنا أتممت علينا نعمتك، وجاء في بعض الاخبار أنه حين لا يجد مفرا يأتي قبر آدم عليه السلام فيحثو التراب على رأسه وينادي يا آدم أنت أصل بليتي فيقال له: يا ابليس اسجد الآن لآدم عليه السلام فيرتفع عنك ماترى فيقول: كلا لم أسجد له حيا فكيف أسجد له ميتا، وهذا ان صح يدل على أن اللعين من العناد بمكان لا تصل الى غايته الأذهان.

﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي ﴾ أي بسبب اغوائك اياي ﴿ لَأُزَيِّنَنَّ ﴾ أي أقسم لأزينن ﴿ لَهُمْ ﴾ أي لذريته وهو مفهوم من السياق وإن لم يجر له ذكر، وقد جاء مصرحا به في قوله تعالى حكاية عن اللعين أيضا: (لأحتنكن ذريته) ومفعول (أزينن) محذوف أي المعاصي ﴿ فِي الْأَرْضِ ﴾ أي هذا الجرم المدحو وكأن اللعين أشار بذلك إلى أني أقدر على الاحتيال لآدم والتزيين له الاكل من الشجرة في السماء فأنا على التزيين لذريته في الارض أقدر، ويجوز أنه أراد بالارض الدنيا لأنها محل متاعها ودارها، وذكر بعضهم أن هذا المعنى عرفي للارض وأنها إنما ذكرت بهذا اللفظ تحقيرا لها، ولعل التقييد على ماقيل للاشارة إلى أن للتزيين محلا يقوى قبوله أي لأزينن لهم المعاصي في الدنيا التي هي دار الغرور، وجوز أن يكون يراد بها هذا المعنى وينزل الفعل منزلة اللازم ثم يعدى بفي، وفي ذلك دلالة على أنها مستقر التزيين وأنه تمكن المظروف في ظرفه، ونحوه قول ذي الرمة:

فان تعتذر بالمحل من ذي ضروعها إلى الضيف يجرح في عراقيبها نصلي

والمعنى لأحسنن الدنيا وأزينها لهم حتى يشتغلوا بها عن الآخرة ، وجوز جعل الباء للقسم و(ما) مصدرية أيضا أي أقسم باغوائك اياي لأزينن، واقسامه بعزة الله تعالى المفسرة بسلطانه وقهره لاينافي اقسامه بهذا فانه فرع من فروعها وأثر من آثارها فلعله أقسم بهما جميعا فحكي تارة قسمه بهذا وأخرى بذاك، وزعم بعضهم أن السببية أولى لأنه وقع في مكان آخر (فبعزتك) والقصة واحدة والحمل على محاورتين لاموجب له ولأن القسم بالاغواء غير متعارف انتهى ، وفيه نظر ظاهر فان قوله: (فبعزتك) يحتمل القسمية أيضا، وقد صرح الطيبي بأن مذهب الشافعية أن القسم بالعزة والجلال يمين شرعا فالآية على الزاعم لا له. نعم ان دعواه عدم تعارف القسم بالاغواء مسلمة وهو عندي يكفي لأولوية السببية ولعدم التعارف مع عدم الاشعار بالتعظيم لايعد القسم بها يمينا شرعا فان القائلين بانعقاد القسم بصفة له تعالى يشترطون أن تشعر بتعظيم ويتعارف مثلها، وفي نسبة الاغواء اليه تعالى بلا انكار منه سبحانه قول بأن الشر كالخير من الله عز وجل، وأول المعتزلة ذلك وقالوا: المراد النسبة إلى الغي كفسقته نسبته إلى الفسق لافعلته أو أن المراد فعل به فعلا حسنا أفضى به لخبثه إلى الغي حيث أمره سبحانه بالسجود فأبى واستكبر أو أضله عن طريق الجنة وترك هدايته واللطف به واعتذروا عن إنظار الله تعالى اياه مع أنه مفض إلى الاغواء القبيح بأنه تعالى قد علم منه وممن اتبعه انهم يموتون على الكفر ويصيرون إلى النار أنظر أم لم ينظر وأن في إنظاره تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب ٭

وأنت تعلم أن في إنظار ابليس عليه اللعنة وتمكينه من الاغواء وتسليطه على أكثر بني آدم ما يأبى القول بوجوب رعاية الاصلح المشهور عن المعتزلة، وأيضا من زعم أن حكيما أو غيره يحصر قوما في دار ويرسل فيها النار العظيمة والافاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد اذى أحد من أولئك القوم بالاحراق أو السم فقد خرج عن الفطرة البشرية ٭ فحينئذ الذي تحكم به الفطرة أن الله تعالى أراد بالانظار اضلال بعض الناس فسبحانه من إله يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، وتمسك بعض المعتزلة في تأويل ماتقدم بقوله : ﴿ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ ﴾ حيث أفاد أن الاغواء فعله فلا ينبغي أن ينسب إلى الله تعالى ، وأجيب بأن المراد به هنا الحمل على الغواية لا ايجادها وتأويل اللاحق للسابق أولى من العكس، وبالجملة ضعف الاستدلال ظاهر فلا يصلح ذلك متمسكا لهم ﴿ أَجْمَعِينَ ٣٩ ﴾ أي كلهم فهو لمجرد الاحاطة هنا

﴿ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ٤٠ ﴾ بفتح اللام وهو قراءة الكوفيين ونافع والحسن والاعرج أي الذين أخلصتهم لطاعتك وطهرتهم من كل ماينافي ذلك، وكان الظاهر وان منهم من لاأغويه مثلا، وعدل عنه إلى ماذكر لكون الاخلاص والتمحض لله تعالى يستلزم ذلك فيكون من ذكر السبب وارادة مسببه ولازمه على طريق الكناية وفيه اثبات الشيء بدليله فهو من التصريح به ، وقرأ باقي السبعة والجمهور بكسر اللام أي الذين أخلصوا العمل لك ولم يشركوا معك فيه احدا ٭

﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه وتعالى: ﴿ هَٰذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ ﴾ أي حق لابد أن أراعيه ﴿ مُسْتَقِيمٌ ٤١ ﴾ لا انحراف فيه فلا يعدل عنه الى غيره، والإشارة الى ماتضمنه الاستثناء وهو تخلص المخلصين من اغوائه وكلمة (على) تستعمل للوجوب والمعتزلة يقولون به حقيقة لقولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى ، وقال أهل السنة : ان ذلك وان

كان تفضلا منه سبحانه الا أنه شبه بالحق الواجب لتأكد ثبوته وتحقق وقوعه بمقتضى وعده جل وعلا فجيء بعلى لذلك أوالى ما تضمنه (المخلصين) بالكسر من الاخلاص على معنى أنه طريق يؤدي الى الوصول الى من غير اعوجاج وضلال وهو على نحو طريقك على اذا انتهى المرور عليه ، وايثار حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء لتأكيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمكن من الوصول، وهو تمثيل فلا استعلاء لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وليست (على) فيه بمعنى الى. نعم أخرج ابن جرير عن الحسن أنه فسرها بها ، وأخرج عن زياد بن أبي مريم . وعبدالله بن كثير أنهما قرآ (هذا صراط مستقيم) وقالا:(على) هي الى وبمنزلتها والامر في ذلك سهل، وهي متعلقة بيمر مقدرا و(صراط) متضمن له فيتعلق به ●

وقال بعضهم : الإشارة إلى انقسامهم الى قسمين أي ذلك الانقسام الى غاو وغيره أمر مصيره الى وليس ذلك لك، والعرب تقول : طريقك في هذا الامر على فلان على معنى اليه يصير النظر في أمرك ، وعن مجاهد . وقتادة . ان هذا تهديد للعين؛ تقول لغيرك افعل ماشئت فطريقك على أي لا تفوتني، ومثله على ما قال الطبرسي قوله تعالى : (ان ربك لبالمرصاد) والمشار على هذا اليه ماأفهم مع التأكيد عليه، وأظهر هذه الأوجه على ماقيل هو الاول ، واختار في البحر كونها الى الاخلاص ، وقيل : الاظهر أن الاشارة لما وقع في عبارة ابليس عليه اللعنة حيث قال : (لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم) الخ ، ولا أدري ماوجه كونه أظهر ●

وقرأ الضحاك . وابراهيم . وأبو رجاء . وابن سيرين. ومجاهد . وقتادة . وحميد . وابو شرف مولى كندة. ويعقوب، وخلق كثير (علي مستقيم) برفع (علي) وتنوينه أي عال لارتفاع شأنه ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ أي تسلط وتصرف بالاغواء والمراد بالعباد المشار اليهم بالمخلصين فالاضافة للعهد، والاستثناء على هذا في قوله تعالى :

﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ٤٢﴾ منقطع واختار ذلك غير واحد ، واستدل عليه بسقوط الاستثناء في الاسراء ، وجوز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالتقرير لقوله : (الاعبادك منهم المخلصين) ولذا لم يعطف على ماقبله، وتغيير الوضع لتعظيم المخلصين بجعلهم هم الباقين بعد الاستثناء ●

وفي الآية دليل لمن جوز استثناء الاكثر والى ذلك ذهب أبو عبيد . والسيرافي . وأكثر الكوفية، واختاره ابن خروف . والشلوبين . وابن مالك، وأجاز هؤلاء أيضا استثناء النصف، وذهب بعض البصرية الى أنه لايجوز كون المستثنى قدر نصف المستثنى منه أو اكثر ويتعين كونه أقل من النصف واختاره ابن عصفور . والآمدي واليه ذهب أبو بكر الباقلاني من الاصوليين، وذهب البعض الآخر من علماء البلدين الى أنه يجوز أن يكون المخرج النصف فما دونه ولا يجوز أن يكون اكثر واليه ذهب الحنابلة ، واتفق النحويون كما قال أبو حيان وكذا الاصوليون عند الامام . والآمدي خلافا لما اقتضاه نقل القرافي عن المدخل لابن طلحة على أنه لايجوز أن يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه ؛ ومن الغريب نقل ابن مالك عن الفراء جواز له على الف الا ألفين، وقيل : ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثناء النصف والا كثر وإن كان غير صريح لا يمتنعان، وتحقيق هذه المسئلة في الاصول ، والمذكور في بعض كتب العربية عن أبي حيان أنه قال: المستقرأ من كلام العرب انما هو استثناء الاقل وجميع ما استدل به على خلافه محتمل التأويل؛ وأنت تعلم ان الآية تدفع مع ماتقدم

قول من شرط الاقل لما يلزم عليه من الفساد لان استثناء الغاوين هنا يستلزم على ذلك أن يكونوا أقل من المخلصين الذين هم الباقون بعد الاستثناء من جنس العباد، واستثناء المخلصين هناك يستلزم أن يكونوا أقل من الغاوين الذين هم الباقون بعد الاستثناء من ذلك فيكون كل من المخلصين والغاوين أقل من نفسه وهو كما ترى *

وأجاب بعضهم بأن المستثنى منه هنا جنس العباد الشامل للمكلفين وغيرهم ممن مات قبل أن يكلف ولاشك ان الغاوين أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء وهم المخلصون ومن مات غير مكلف والمستثنى منه هناك المكلفون اذ هم الذين يحمل حملهم على الغواية والضلال اذ غير المكلف لايوصف فعله بذلك والمخلصون أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء أيضاً ولامحذور في ذلك ، وذكر بعضهم أن الكثرة والقلة الادعائيتين تكفيان لصحة الشرط فقد ذكر السكاكي في آخر قسم الاستدلال وكذا لاتقول لفلان على ألف الا تسعمائة وتسعين الا وأنت تنزل ذلك الواحد منزلة الالف بجهة من الجهات الخطابية معا انه ممن يشترط كون المستثنى أقل من الباقي اه ، وظاهر كلام الاصوليين ينافيه ، ويجوز أن يكون الاستثناء منقطعا على تقدير ارادة الجنس أيضا ويكون الكلام تكذيبا للملعون فيما أوهم أن له سلطانا على من ليس بمخلص من عباده سبحانه فان منتهى قدرته أن يغرهم ولا يقدر على جبرهم على اتباعه كما قال:(وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي)

فحاصل المعنى أن من اتبعك ليس لك عليهم سلطان وقهر بل اطاعوك في الاغواء واتبعوك لسوء اختيارهم ولا يضر في الانقطاع دخول الغاوين في العباد بناء على ماقالوا من أن المعتبر في الاتصال والانقطاع الحكم، ويفهم كلام البعض انه يجوز ان تكون الآية تصديقا له عليه اللعنة في صريح الاستثناء وتكذيبا في جعل الاخلاص علة للخلاص حسبما يشير اليه كلامه فان الصبيان والمجانين خلصوا من اغوائه مع فقد هذه العلة *

(ومن) على جميع الاوجه المذكورة لبيان الجنس أي الذين هم الغاوون . واستدل الجبائي بنفي أن يكون له سلطان على العباد على رد قول من يقول: ان الشيطان يمكنه صرع الناس وازالة عقولهم، وقد تقدم الكلام في انكار المعتزلة تخبط الشيطان والرد عليهم ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ٤٣﴾ الضمير لمن اتبع أو للغاوين ورجح الثاني بالقرب وظهور ملاءمته للضمير، والاول بأن اعتباره ادخل في الزجر عن اتباعه مع أن الثاني جيء به لبيانه و(أجمعين) توكيد للضمير، وجوز أن يكون حالا منه ويحمل على هذا الموعد مصدرا ميميا ليتحقق شرط مجيء الحال من المضاف اليه وهو كون المضاف مما يعمل عمل الفعل فانهم اشترطوا ذلك أو كون المضاف جزء المضاف اليه او كجزئه على ماذكره ابن مالك وغيره ليتحد عامل الحال وصاحبها حقيقة أو حكما لكن يقدر حينئذ مضاف قبله لأن جهنم ليست عين الموعد بل محله فيقدر محل وعدهم أو مكانه ، وليس بتأويل اسم المفعول كما وهم ، وجوز أن يكون الموعد اسم مكان ، وحينئذ لايحتاج إلى تقدير المضاف إلا أن في جواز الحالية بحثا لان اسم المكان لايعمل عمل فعله كما حقق في النحو، وكون العامل معنى الاضافة وهو الاختصاص على القول بأنه الجار للمضاف اليه غير مقبول عند المحققين لأن ذلك من المعاني التي لاتنصب الحال، ولايخفى مافي جعل جهنم موعدا لهم من التهكم والاستعارة فكأنهم كانوا على ميعاد، وفيه أيضا اشارة إلى أن ما أعد لهم فيها مالا يوصف في الفظاعة ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ﴾ أي سبع طبقات ينزلونها بحسب مراتبهم في الغواية والمتابعة روي ذلك عن عكرمة . وقتادة ، وأخرج أحمد في الزهد . والبيهقي في البعث . وغيرهما من طرق عن علي كرم

الله تعالى وجهه أنه قال: «أبواب جهنم سبعة بعضها فوق بعض فيملأ الأول ثم الثاني ثم الثالث حتى تملأ كلها» .

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها جهنم والسعير ولظى والحطمة وسقر والجحيم والهاوية وهي أسفلها ، وجاء في ترتيبها عن الأعمش، وابن جريج . وغيرهما غير ذلك، وذكر السهيلي في كتاب الاعلام أنه وقع في كتب الرقائق أسماء هذه الابواب ولم ترد في أثر صحيح وظاهر القرآن والحديث يدل على أن منها ما هو من أوصاف النار نحو السعير والجحيم والحطمة والهاوية ومنها ما هو علم للنار كلها نحو جهنم وسقر ولظى فلذا أضربنا عن ذكرها اه ، وأقرب الآثار التي وقفنا عليها إلى الصحة فيما أظن ماروى عن علي كرم الله الله تعالى وجهه لكثرة مخرجيه، وتحتاج جميع الآثار إلى التزام أن يقال: إن جهنم تطلق على طبقة مخصوصة كما تطلق على النار كلها ، وقيل : الابواب على بابها والمراد أن لها سبعة ابواب يدخلونها لكثرتهم والاسراع بتعذيبهم .

والجملة ـ كما قال أبو البقاء ـ يجوز أن تكون خبرا ثانيا ويجوز ان تكون مستأنفة ولا يجوز أن تكون حالا من جهنم لأن إن لا تعمل في الحال ﴿ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ ﴾ من الاتباع والغواة ﴿ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ٤٤ ﴾ فريق معين مفروز من غيره حسبما يقتضيه استعداده، فباب للموحدين العصاة وباب لليهود وباب للنصارى وباب للصابئين وباب للمجوس وباب للمشركين وباب للمنافقين ، وروى هذا الترتيب في بعض الآثار ، وعن ابن عباس أن جهنم لمن ادعى الربوبية ولظى لعبدة النار والحطمة لعبدة الاصنام وسقر لليهود والسعير للنصارى والجحيم للصابئين والهاوية للموحدين العاصين ، وروى غير ذلك ، وبالجملة في تعيين أهلها كترتيبها اختلاف في الروايات .

ولعل حكمة تخصيص هذا العدد انحصار مجامع المهلكات في المحسوسات بالحواس الخمس ومقتضيات القوة الشهوانية الغضبية أو أن أصول الفرق الداخلين فيها سبعة ، وقرأ ابن القعقاع (جز) بتشديد الزاي من غير همز ووجهه أنه حذف الهمزة وألقى حركتها على الزاي ثم وقف بالتشديد ثم أجرى الوصل مجرى الوقف ، وقرأ ابن وثاب (جزء) بضم الزاي والهمز (ومنهم) حال من (جزء) وجاء من النكرة لتقدمه ووصفها أو حال من ضميره في الجار والمجرور الواقع خبرا له، ورجح أن فيه سلامة مما في وقوع الحال من المبتدأ، والتزم بعضهم لذلك كون المرفوع فاعلا بالظرف ولا يجوز أن يكون حالا من الضمير في (مقسوم) لأنه صفة (جزء) فلا يصح عمله فيما قبل الموصوف، وكذا لا يجوز أن يكون صفة (باب) لأنه يقتضي أن يقال منها، وتنزيل الابواب منزلة العقلاء لا وجه له هنا كما لا يخفى والله تعالى أعلم .

(ومن باب الاشارة) (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) فيه إشارة إلى ذم من كان همه بطنه وتنفيذ شهواته، قال أبو عثمان : أسوأ الناس حالا من كان همه ذلك فانه محروم عن الوصول إلى حرم القرب (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) رموه وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم بالجنون مشيرين إلى أن سببه دعواه عليه الصلاة والسلام نزول الذكر الذي لم تتسع له عقولهم، والاشارة في ذلك أنه لا ينبغي لمن لم يتسع عقله لما من الله سبحانه به على أوليائه من الاسرار أن يبادروهم بالانكار ويرموهم بما لا ينبغي كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء الكاملين حيث نسبوهم فيما تكلموا به من الاسرار الالهية والمعارف الربانية إلى الجنون ، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيلات لهم من الرياضات، ولا أعني بالأولياء الكاملين سوى من تحقق لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما يأتون ويذرون دون الذين يزعمون انتظامهم في سلكهم وهم أولياء الشيطان وحزبهم حزبه كبعض متصوفة هذا الزمان فان الزنادقة بالنسبة

اليهم أتقياء موحدون كما لايخفى على من سبر أحوالهم (إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) قال ابن عطاء: أي إنا نزلنا هذا الذكر شفاء ورحمة وبيانا للهدى فينتفع به من كان موسوما بالسعادة منورا بتقديس السر عن دنس المخالفة (وانا له لحافظون) في قلوب أوليائنا فهي خزائن أسرارنا (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين) إشارة سبحانه إلى سماء الذات وبروج الصفات والجلال فيسير في ذلك القلب والسر والعقل والروح فيحصل للروح التوحيد والتجريد والتفريد وللعقل المعارف والكواشف وللقلب العشق والمحبة والخوف والرجاء والقبض والبسط والعلم والخشية والأنس والانبساط وللسر الفناء والبقاء والسكر والصحو (وحفظناها من كل شيطان رجيم) إشارة إلى منع كشف جمال صفاته سبحانه وجلال ذاته عز وجل عن أبصار البطالين والمدعين والمبطلين الزائغين عن الحق (الا من استرق السمع) اختلس شيئا من سكان حاتيك الحضائر القدسية من الكاملين (فأتبعه شهاب مبين) نار التحير فهلك في بوادي التيه أو صار غولا يضل السائرين السالكين لتحصيل ماينفعهم ، وقيل الاشارة في ذلك: إنا جعلنا في سماء العقل بروج المقامات ومراتب العقول من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وزيناها بالعلوم والمعارف للناظرين المتفكرين وحفظناها من شياطين الاوهام الباطلة الا من اختطف الحكم العقلي باستراق السمع لقربه من أفق العقل فأتبعه شهاب البرهان الواضح فطرده وأبطل حكمه اه ولايخفى مافي تزيين كل مرتبة من مراتب العقول المذكورة بالعلوم والمعارف للمتفكرين من النظر على من تفكر ، وقيل: الاشارة إلى انه تعالى جعل في سماء القلوب بروج المعارف تسير فيها سيارات الهمم ، وجعلها زينة للناظرين اليها المطلعين عليها من الملائكة والروحانيين وحفظها من الشياطين فلو دنا ابليس أوجنوده من قلب عارف احترق بنور معرفته ورد خاسئا (والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) اشارة إلى أنه تعالى بسط بأنوار تجلي جماله وجلاله سبحانه أرض قلوب أوليائه حتى أن العرش وماحوى بالنسبة اليها كحلقة في فلاة بل دون ذلك بكثير ، وفي الخبر «ماوسعني أرضي ولاسمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» ثم انه تعالى لما تجلى عليها تزلزلت من هيبته فألقى عليها رواسي السكينة فاستقرت وأنبت فيها بمياه بحار زلال نور غيبه من جميع نباتات المعارف والكواشف والمواجيد والحالات والمقامات والآداب وكل من ذلك موزون بميزان علمه وحكمته ه

وقال بعضهم: نفوس العابدين أرض العبادة وقلوب العارفين أرض المعرفة وارواح المشتاقين أرض المحبة ، والرواسي الرجاء والخوف والرغبة والرهبة ، والازهار الانوار التي اشرقت فيها من نور اليقين ونور العرفان ونور الحضور ونور الشهود ونور التوحيد إلى غير ذلك ، وقيل: أشير بالارض إلى ارض النفس أي بسطنا أرض النفس بالنور القلبي وألقينا فيها رواسي الفضائل وأنبتنا فيها كل شيء من الكمالات الخلقية والافعال الارادية والملكات الفاضلة والادراكات الحسية معين مقدر بميزان الحكمة والعدل (وجعلنا لكم فيها معايش) بالتدابير الجزئية (ومن لستم له برازقين) ممن ينسب اليكم ويتعلق بكم ، قال بعضهم: إن سبب العيش مختلف فعيش المريدين بيمن إقباله تعالى وعيش العارفين بلطف جماله سبحانه وعيش الموحدين بكشف جلاله جل جلاله ه

(وإن من شيء الاعندنا خزائنه) أي مامن شيء الاله عندنا خزانة في عالم القضاء (وماننزله) في عالم الشهادة (الابقدر معلوم) من شكل وقدر ووضع ووقت ومحل حسبما يقتضيه استعداده ، قيل: إن الاشارة في ذلك إلى دعوة العباد إلى حقائق التوكل وقطع الاسباب والاعراض عن الاغيار ، ومن هنا قال حمدون: إنه سبحانه

قطع اطماع عبيده جل وعلا بهذه الآية فمن رفع بعد هذا حاجة إلى غيره تعالى شأنه فهو جاهل ملوم ، وكان الجنيد قدس سره إذا قرأ هذه الآية يقول : فأين تذهبون ؟ ويقال : خزائنه تعالى في الارض قلوب العارفين وفيها جواهر الاسرار ، ومنهم من قال : النفوس خزائن التوفيق والقلوب خزائن التحقيق والالسنة خزائن الذكر إلى غير ذلك (وأرسلنا) على القلوب (الرياح) النفحات الالهية (لواقح) بالحكم والمعارف ، قال ابن عطاء : رياح العناية تلقح الثبات على الطاعات ورياح الكرم تلقح في القلوب معرفة المنعم ورياح التوكل تلقح في النفوس الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه ، وكل من هذه الرياح تظهر في الابدان زيادة وفي القلوب زيادة وشقي من حرمها (فأنزلنا من السماء) أي سماء الروح (ماء) من العلوم الحقيقية (فأسقيناكموه) وأحييناكم به (وما أنتم له) أي لذلك الماء (بخازنين) لخلوكم عن العلوم قبل أن نعلمكم (وإنا لنحن نحيي) القلوب بماء العلم والمشاهدة (ونميت) النفوس بالجد والمجاهدة ، وقيل : نحيي بالعلم ونميت بالافناء في الوحدة ؛ وقيل : نحيي بمشاهدتنا قلوب المطيعين من موت الفراق ونميت نفوس المريدين بالخوف منا وقهر عظمتنا عن حياة الشهوات ، وقال الواسطي : نحيي من نشاء بنا ونميت من نشاء عنا ، وقال الوراق : نحيي القلوب بنور الايمان ونميت النفوس باتباع الشيطان ، وقيل وقيل : (ونحن الوارثون) للوجود والباقون بعد الفناء (ولقد علمنا المستقدمين منكم) وهم المشتاقون الطالبون للتقدم (ولقد علمنا المستأخرين) وهم المنجذبون إلى عالم الحس باستيلاء صفات النفس الطالبون للتأخر عن عالم القدس وروضات الانس ، ومن هنا قال ابن عطاء : من القلوب قلوب همتها مرتفعة عن الادناس والنظر إلى الاكوان ومنها ما هي مربوطة بها مقترنة بنجاستها لا تنفك عنها طرفة عين ، وقيل : المستقدمين الطالبون كشف أنوار الجمال والجلال والمستأخرين أهل الرسوم الطالبون للحظوظ والاعراض ، وقيل : الاولون هم أرباب الصحو الذين يتسارعون إذا دعوا إلى الطاعة والآخرون سكارى التوحيد والمعرفة والمحبة ، وقيل : الاولون هم الآخذون بالعزائم والآخرون هم الآخذون بالرخص ، وقيل : غير ذلك (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون) فيه اشارة إلى عظم شأن آدم عليه السلام حيث أخبر سبحانه بخلقه قبل أن يخلقه ، وسماه بشرا لانه جل شأنه باشر خلقه بيديه ، ولم يثن سبحانه اليد لأحد الاله ، وهو النسخة الالهية الجامعة لصفات الجمال والجلال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أضاف سبحانه الروح إلى نفسه تشريفا لها وتعظيما لقدرها لما أنها سر خفي من اسراره جل وعلا ، ولذا قيل : من عرف نفسه عرف ربه ، وعلق تبارك شأنه الامر بالسجود بالتسوية والنفخ لما أن أنوار الاسماء والصفات وسناء سبحات الذات إنما تظهر إذ ذاك ، ولذا لما تم الامر وجلدت (١) النسخة فظهرت انوار الحق وقرئت سطور الاسرار استصغروا انفسهم (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) لما أعمى الله تعالى عينه عن مشاهدة ما شاهدوه (أبى أن يكون من الساجدين) ولو شاهد ذلك لسجد كما سجدوا (قال لم اكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون) غلط اللعين في زعمه أنه خير من آدم عليه السلام ولم يخطر في باله أيضا أن المحب الصادق يمتثل أمر محبوبه كيف كان ، ومن هنا قيل :

لو قال تيها قف على جمر الغضى … لوقفت ممتثلا ولم أتوقف

وقال بعض أهل الوحدة : إن الملعون ظن أنه مستحكم في توحيده حيث لم يسجد لغيره تعالى ، وقد أخطأ

---

(١) هي كلمة مستعملة عند العامة يقولون جلدت الكتاب أي وضعت له جلدا وبهذا المعنى استعملت هنا جريا على المتعارف عندهم والافقد قال بعض الافاضل : جلدت الكتاب بمعنى أزلت جلده فليحفظ اه منه

أيضا لأنه لاغير هناك لأن فى حقيقة جمع الجمع ترتفع الغيرية وتزول الاثنينية . وأنت تعلم أن هذا بمراحل عما يدل عليه كلامه وأن الغيرية إذا ارتفعت فى هذا المقام ترتفع مطلقا فلا تبقى غيرية بين آدم وإبليس بل ولا بينهما وبين شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية، ومن هنا قال قائلهم :

ما آدم فى الكون ما ابليس   ما ملك سليمان وما بلقيس
الكل عبارة وأنت المعنى   يا من هو للقلوب مغناطيس

وقال الحسين بن منصور :   جحودي لك تقديس   وعقلي فيك منهوس (١)
فمن آدم الاك   ومن فى البين ابليس

وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم فى الاسواق ومجالس الجهلة والفساق واتسع الخرق على الراقع وتفاقم الامر وماله سوى الله تعالى من دافع (قال فاخرج منها فانك رجيم) طريد عن ساحة القرب اذ القرب يقتضي الامتثال وكلما ازداد العبد قربا من ربه ازداد خضوعا وخشوعا (وإن عليك اللعنة الى يوم الدين) لم يرد سبحانه أنه بعد ذلك يحصل له القرب خلافا لبعض أهل الوحدة بل أراد جل وعلا بعض ما قدمناه .

(قال فبما أغويتني لأزينن لهم فى الأرض) أي لأزينن لهم الشهوات فى الجهة السفلية (ولأغوينهم أجمعين) الا عبادك منهم المخلصين) الذين أخلصتهم لك واصطفيتهم لمحبتك أو المخلصين فى طاعتهم لك ولا يلتفتون لأحد سواك ، وفيه من مدح الاخلاص ما فيه ، وفى الخبر « العالم هلكى الا العالمون والعالمون هلكى الا العاملون والعاملون هلكى الا المخلصون والمخلصون على خطر » أي شرف عظيم كما ذكره السيد السند فى بعض تعليقاته .

(ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) أي الذين يناسبونك فى الغواية والبعد (وان جهنم لموعدهم أجمعين لها سبعة أبواب) عدد الحواس الخمس والقوتين الشهوية والغضبية وهاتان القوتان بابان عظيمان للضلالة المفضية الى النار . أخرج ابن جرير عن يزيد بن قسيط قال : كانت الأنبياء عليهم السلام مساجد خارجة من قراهم فاذا أراد أحدهم أن يستنبيء ربه عن شيء خرج الى مسجده فصلى ما كتب الله تعالى ثم سأل ما بدا له فبينما نبي فى مسجده اذ جاء ابليس حتى جلس بينه وبين القبلة فقال النبي : أعوذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم ثلاثا فقال ابليس : أخبرني بأي شيء تنجو مني ؟ قال النبي : بل أخبرني بأي شيء تغلب ابن آدم فأخذ كل واحد منهما على صاحبه فقال النبي : ان الله تعالى يقول : (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) قال إبليس : قد سمعت هذا قبل أن تولد فقال النبي : ويقول الله تعالى : (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله) وانى والله تعالى ما أحسست بك قط الا استعذت بالله تعالى منك قال إبليس : صدقت بهذا تنجو مني فقال النبي : أخبرني بأي شيء تغلب ابن آدم قال: آخذه عند الغضب وعند الهوى (لكل باب منهم جزء مقسوم) فيكون لكل باب فرقة تغلب عليها قوة ذلك الباب ، نسأل الله تعالى أن يجيرنا منها بحرمة سيد ذوي الالباب صلى الله تعالى عليه وسلم . (انَّ المُتَّقِينَ فى جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ٥٤) أي مستقرون فى ذلك خالدون فيه ، والمراد بهم ـ على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ـ الذين اتقوا الكفر والفواحش ولهم ذنوب تكفرها الصلوات وغيرها ، وفيه أن المتقي على الاطلاق من يتقي ما يجب اتقاؤه

(١) أصله القليل اللحم من الرجال اه منه

عما نهي عنه، ونقل الامام عن جمهور الصحابة والتابعين وذكر انه المنقول عن الحبر أن المراد بهم الذين اتقوا الشرك ثم قال: وهذا هو الحق الصحيح، والذي يدل عليه أن المتقي هو الآتي بالتقوى مرة واحدة كما ان الضارب هو الآتي بالضرب مرة فليس من شرط صدق الوصف بكونه متقيا كونه آتيا بجميع أنواع التقوى، والذي يقرر ذلك أن الآتي بفرد واحد من أفراد التقوى يكون آتيا بالتقوى فان الفرد مشتمل على الماهية بالضرورة وكل آت بالتقوى يجب أن يكون متقيا فالآتي بفرد يجب كونه متقيا، ولهذا قالوا: ظاهر الامر لا يفيد التكرار فظاهر الآية يقتضي حصول الجنات والعيون لكل من اتقى عن ذنب واحد الا أن الامة مجمعة على أن التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم، وأيضا هذه الآية وردت عقيب قول ابليس: (الا عبادك منهم المخلصين) وعقيب قوله تعالى: (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) فلذا اعتبر الايمان في هذا الحكم فوجب أن لا يزاد فيه قيد آخر لأن تخصيص العام لما كان خلاف الظاهر فكلما كان التخصيص أقل كان أوفق بمقتضى الاصل والظاهر فثبت أن الحكم المذكور يتناول جميع القائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كانوا من أهل المعصية، وهذا تقرير بين وكلام ظاهر اهـ. وقد يقال: لا شبهة في أن السياق يدل على أن المتقين هم المخلصون السابق ذكرهم وأن المطلق يحمل على الكامل والكامل ما أشار اليه الزمخشري ولا بأس بالحمل عليه وقيل انه الانسب.

واخراج العصاة من النار ثابت بنصوص أخر، وكذا ادخال التائبين الجنة بل غيرهم أيضا فلا يلزم القائل بذلك القول ما عليه المعتزلة من تخليد أصحاب الكبائر كما لا يخفى، وأل للاستغراق وهو اما مجموعي فيكون لكل واحد من المتقين جنة وعين أو افرادي فيكون لكل جنات وعيون، والمراد بالعيون يحتمل كما قيل أن يكون الانهار المذكورة في قوله تعالى: (مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) الآية، ويحتمل أن يكون منابع مغايرة لتلك الانهار وهو الظاهر، وهل كل من المتقين مختص بعيونه أو ليس مختصا بل تجري من بعض الى بعض احتمالان فانه يمكن أن يكون لكل واحد عين وينتفع بها من في معيته، ويمكن ان تجري العين من بعضهم الى بعض لأنهم مطهرون عن الحقد والحسد، وضم العين من (عيون) هو الاصل وبه قرأ نافع. وأبو عمرو. وحفص. وهشام وقرأ الباقون بالعكس وهو لمناسبة الياء (ادْخُلُوهَا) أمر لهم بالدخول من قبله تعالى، وهو بتقدير القول على أنه حال أي وقد قيل لهم ادخلوها، فلا يرد أنه بعد الحكم بأنهم في الجنة كيف يقال لهم ادخلوها، وجوز أن يقدر مقولا لهم ذلك والمقارنة عرفية لاتصالها، وقيل: يقدر يقال لهم فيكون مستأنفا، ووجه ذكر هذا الامر بعد الحكم السابق بأنهم لما ملكوا جنات كثيرة كانوا كلما خرجوا من جنة الى أخرى قيل لهم ادخلوها الى آخره، وهو انما يجري على تقدير أن يكون لكل جنات وبغير ذلك مما فيه دخل. وقرأ الحسن (ادخلوها) على أنه ماض مبني للمفعول من باب الافعال والهمزة فيه للقطع، وأصل القياس ان لا يكسر التنوين قبلها الا أن الحسن كسره على أصل التقاء الساكنين اجراء لهمزة القطع مجرى همزة الوصل في الاسقاط. وقرأ يعقوب في رواية رويس كذلك الا أنه ضم التنوين بالقاء حركة همزة القطع عليه، وعنه (أدخلوها) بفتح الهمزة عليه وكسر الخاء على أنه أمر للملائكة بادخالهم اياها، وفتح في هذه القراءة التنوين بالقاء فتحة الهمزة عليه وعلى القراءة بصيغة

الماضي لاحاجة الى تقدير القول ، والفاعل عليها هو الله تعالى أى ادخلهم الله سبحانه اياها ﴿ بِسَلَامٍ ﴾ أى ملتبسين به أى سالمين أو مسلما عليكم وعلى الاول يراد سلامتهم من الآفة والزوال فى الحال ، ويراد بالامن فى قوله سبحانه : ﴿ آمِنِينَ ٤٦ ﴾ الأمن من طرو ذلك فى الاستقبال فلا حاجة الى تخصيص السلامة بما يكون جسمانيا والأمن بغيره ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ ﴾ أى حقد، وأصله على ماقيل من الغلالة وهو مايلبس بين الثوبين الشعار والدثار وتستعار للدرع كما يستعار الدرع لها، وقيل: قيل للحقد غل أخذا له من انغل فى كذا وتغلل اذا دخل فيه ، ومنه قيل للماء الجارى بين الشجر غلل، وقد يستعمل الغل فيما يضمر فى القلب مما يذم كالحسد والحقد وغيرهما ، وهذا النزع قيل فى الدنيا، فقد أخرج ابن أبى حاتم. وابن عساكر عن كثير النوا قال : قلت لأبى جعفر إن فلانا حدثنى عن على بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أن هذه الآية نزلت فى أبى بكر. وعمر . وعلى رضى الله تعالى عنهم (١) (ونزعنا مافى صدورهم من غل) قال: والله انها لفيهم أنزلت وفيمن تنزل الا فيهم؟ قلت: وأى غل هو؟ قال: غل الجاهلية ان بنى تيم وبنى عدى وبنى هاشم كان بينهم فى الجاهلية فلما أسلم هؤلاء القوم تحابوا فأخذت أبا بكر الخاصرة فجعل على كرم الله تعالى وجهه يسخن يده فيكوى بها خاصرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه فنزلت هذه الآية ، ويشعر بذلك على ماقيل ماأخرجه سعيد بن منصور . وابن جرير . وابن المنذر . والحاكم . وغيرهم من طرق عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال لابن طلحة : إنى لارجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله تعالى : (ونزعنا) الآية فقال رجل من همدان : ان الله سبحانه أعدل من ذلك فصاح على كرم الله تعالى وجهه عليه صيحة تداعى لها القصر ، وقال : فمن اذن ان لم نكن نحن أولئك؟ وقيل: ان ذلك فى الآخرة بعد دخول الجنة، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم. وابن مردويه من طريق القاسم عن أبى أمامة قال : يدخل أهل الجنة الجنة على مافى صدورهم فى الدنيا من الشحناء والضغائن حتى إذا تدانوا وتقابلوا على السرر نزع الله تعالى مافى صدورهم فى الدنيا من غل .

وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الكريم بن رشيد قال : ينتهى أهل الجنة إلى باب الجنة وهم يتلاحظون تلاحظ الثيران فاذا دخلوها نزع الله تعالى مافى صدورهم من الغل ، وقيل : فيها قبل الدخول، فقد أخرج ابن أبى حاتم أيضا عن الحسن قال: بلغنى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « يحبس أهل الجنة بعد مايجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل » ه

وهذا ونحوه يؤيد ما قاله الامام فى المتقين ، وقيل : معنى الآية طهر الله تعالى قلوبهم من أن يتحاسدوا على الدرجات فى الجنة ونزع سبحانه منها كل غل وألقى فيها التواد والتحاب، والآية ظاهرة فى وجود الغل فى صدورهم قبل النزع فتأمل .

﴿ إِخْوَانًا ﴾ حال من الضمير فى (فى جنات) وهى حال مترادفة ان جعل (ادخلوها) حالا من ذلك أيضا أو حال من فاعل (ادخلوها) وهى مقدرة إن كان النزع فى الجنة أو من ضمير (آمنين) أو الضمير المضاف اليه فى (صدورهم) وجاز لأن المضاف بعض من ذلك وهى حال مقدرة أيضا ، ويقال نحو ذلك فى قوله تعالى : ﴿ عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ ٤٧ ﴾ ويجوز أن يكونا صفتين لاخوانا أو حالين من الضمير المستتر فيه لأنه فى معنى

(١) رأيت فى بعض النسخ زيادة وعثمان رضى الله تعالى عنه وآخر الخبر لايقتضيها فتأمل اه منه

المشتوى أى متصافين، ويجوز أن يكون (متقابلين) حالا من المستتر فى (على سرر) سواء كان حالا أو صفة، وأبو حيان لا يرى جواز الحال من المضاف اليه اذا كان جزأه أو كجزئه ويخصه فيما إذا كان المضاف مما يعمل فى المضاف اليه الرفع أو النصب، وزعم أن جواز ذلك فى الصورتين السابقتين مما تفرد به ابن مالك، ولم يقف على أنه نقله فى فتاويه عن الأخفش وجماعة وافقوه فيه، واختار كون (إخوانا) منصوبا على المدح، والسرر بضمتين جمع سرير وهو معروف وأخذه من السرور إذ كان ذلك لأولى النعمة، واطلاقه على سرير الميت للتشبيه فى الصورة وللتفاؤل بالسرور الذى يلحق الميت برجوعه إلى جوار الله عز وجل وخلاصه من سجنه المشار اليه بما جاء فى بعض الآثار «الدنيا سجن المؤمن» ، وكلب وبعض بنى تميم يفتحون الراء وكذا كل مضاعف فعيل، ويجمع أيضا على أسرة، وهى على ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من ذهب مكللة باليواقيت والزبرجد والدر وسعة كل كسعة مابين صنعاء إلى الجابية. وفى كونهم على سرر اشارة إلى انهم فى رفعة وكرامة تامة.

وروى عن مجاهد أن الاسرة تدور بهم حيثما داروا فهم فى جميع أحوالهم متقابلون لاينظر بعضهم إلى قفا بعض، فالتقابل التواجه وهو نقيض التدابر، ووصفهم بذلك إشارة إلى أنهم على أشرف أحوال الاجتماع.

وقيل : هو إشارة إلى أنهم يجتمعون ويتنادمون . وقيل : معنى (متقابلين) متساوين فى التواصل والتزاور.

وفى بعض الأخبار إن المؤمن فى الجنة إذا أراد أن يلقى أخاه المؤمن سار كل واحد منهم إلى صاحبه فيلتقيان ويتحدثان ﴿ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا ﴾ أى فى تلك الجنات ﴿ نَصَبٌ ﴾ تعب ما اما بأن لايكون لهم فيها مايوجبه من السعى فى تحصيل مالابد لهم منه لحصول كل مايشتهونه من غير مزاولة عمل أصلا، وإما بأن لايعتريهم ذلك وان باشروا الحركات العنيفة لكمال قوتهم ، وفى بعض الآثار أن قوة الواحد منهم قوة أربعين رجلا من رجال الدنيا ، والجملة استئناف نحوى أو بيانى أو حال من الضمير فى (فى جنات) أو من الضمير فى (اخوانا) أو من الضمير فى (متقابلين) أو من الضمير فى (على سرر) ﴿ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ ٤٨ ﴾ أى هم خالدون فيها. فالمراد استمرار النفى وذلك لأن اتمام النعمة بالخلود، وهذا متكرر مع (آمنين) إن أريد منه الامن من زوالهم عن الجنة وانتقالهم منها، وارتكب ذلك للاعتناء والتأكيد وإن أريد به الامن من زوال ماهم عليه من النعيم والسرور والصحة لايتكرر، وبحث بعضهم فى لزوم التكرار بأن الامن من الشىء لايستلزم عدم وقوعه كأمن الكفرة من مكر الله تعالى مثلا وأنه يجوز أن يكون المراد زوال أنفسهم بالموت لا الزوال عن الجنة، وتعقب بأن الثانى فى غاية البعد فانه لايقال للميت : انه فيها وإن دفن بها كالأول فان الله تعالى اذا بشرهم بالأمن منه كيف يتوهم عدم وقوعه ﴿ نَبِّئْ عِبَادِي ﴾ قيل : مطلقا ، وقيل : الذين عبر عنهم بالمتقين أى أخبرهم ﴿ أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ٤٩ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ ٥٠ ﴾ وهذا اجمال لما سبق من الوعد والوعيد وتأكيد له، و(أنا) اما مبتدأ أو تأكيد أو فصل، وهو اما مبتدأ أو فصل، وأن ومابعدها قال أبو حيان ساد مسد مفعولى (نبىء) إن قلنا : إنها تعدت إلى ثلاثة ومسد واحد إن قلنا تعدت إلى اثنين، وفى ذكر المغفرة اشعار على ماقيل بأن ليس المراد بالمتقين من يتقى جميع الذنوب إذ لو أريد ذلك لم يكن لذكرها موقع ، وقيل : إن ذكرها حينئذ لدفع توهم أن غير أولئك المتقين لا يكون فى الجنة بانه يدخلها وإن لم يتب لأنه تعالى الغفور الرحيم، ولمو جه، وفى توصيف ذاته تعالى بالمغفرة والرحمة دون التعذيب حيث لم يقل سبحانه : وإنى أنا المعذب المؤلم

ترجيح لجانب الوعد على الوعيد وإن كان الاليم على ماقال غير واحد فى الحقيقة صفة العذاب ، وكذا لا يضر فى ذلك الاضافة لأنها لا تقتضى حصول المضاف اليه بالفعل كما إذا قيل ضربى شديد فانه يصح أن يراد منه ذاك شديد إذا وقع ويكفى فى الاضافة أدنى ملابسة ، ويقوى أمر الترجيح الاتيان بالوصفين بصيغتى المبالغة ، وكذا ما أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق عطاء بن أبى رباح عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال : اطلع علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الباب الذى منه بنوشيبة فقال : ألا أراكم تضحكون ثم أدبر حتى إذا كان عند الحجر رجع الينا القهقرى فقال : إنى لما خرجت جاء جبريل عليه السلام فقال : يا محمد ان الله تعالى يقول لم تقنط عبادى؟ (نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) الآية ، وتقديم الوعد أيضا يؤيد ذلك ، وفيه اشارة إلى سبق الرحمة حسبما نطق به الخبر المشهور ه

ومع هذا كله فى الآية ما تخشع منه القلوب ، فقد أخرج عبد بن حميد . وجماعة عن قتادة أنه قال فى الآية : بلغنا أن نبى الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لو يعلم العبد قدر عفو الله تعالى لما تورع من حرام ولو يعلم قدر عذابه لبخع نفسه » وأخرج الشيخان . وغيرهما عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ان الله سبحانه خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعة وتسعين رحمة وأرسل فى خلقه كلهم رحمة واحدة فلو يعلم الكافر كل الذى عنده من رحمة لم ييأس من الرحمة ولو يعلم المؤمن بكل الذى عند الله تعالى من العذاب لم يأمن من النار » ثم انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ذكر ما يحقق ذلك لما تضمنه من البشرى والاهلاك بقوله سبحانه : ﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ٥١ ﴾ الخ ، وقيل : انه تفصيل لما تضمنته الآية السابقة منهما لا من الوعيد فقط كما قيل ، والمراد بضيف ابراهيم الملائكة عليهم السلام الذين بشروه بالولد وبهلاك قوم لوط عليه السلام ، وانما سموا ضيفا لأنهم فى صورة من كان ينزل به عليه السلام من الاضياف وكان لا ينزل به أحد الا أضافه ، وكان لقصره عليه السلام أربعة أبواب من كل جهة باب لئلا يفوته أحد ، ولذا كان يكنى أبا الضيفان ، واختلف فى عددهم كما تقدم ، وهو فى الأصل مصدر والافصح أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث للمثنى والمجموع والمؤنث فلا حاجة الى تكلف اضمار أى أصحاب ضيف كما قاله النحاس . وغيره ، ولم يتعرض سبحانه لعنوان رسالتهم لانهم لم يكونوا مرسلين اليه عليه السلام بل الى قوم لوط عليه السلام كما يأتى ان شاء الله تعالى ذكره ه

وقرأ أبو حيوة (ونبيهم) بابدال الهمزة ياء ﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ نصب على أنه مفعول بفعل محذوف معطوف على (نبىء) أى واذكر وقت دخولهم عليه أو ظرف لضيف بناء على أنه مصدر فى الأصل ، وجوز أبو البقاء كونه ظرفا له بناء على أنه مصدر الا أنه مضاف الى المفعول حيث كان التقدير أصحاب ضيف حسبما سمعته عن النحاس . وغيره ، وأن يكون ظرفا لخبر مضافا الى (ضيف) أى خبر ضيف ابراهيم حين دخولهم عليه ﴿ فَقَالُوا ﴾ عند ذلك : ﴿ سَلَامًا ﴾ مقتطع من جملة محكية بالقول وليس منصوبا به أى سلمت سلاما من السلامة أو سلمنا سلاما من التحية ، وقيل : هو نعت لمصدر محذوف تقديره فقالوا قولا سلاما ﴿ قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ ٥٢ ﴾ أى خائفون فان الوجل اضطراب النفس لتوقع مكروه ، وقوله عليه السلام هذا كان عند غير واحد بعد أن قرب اليهم العجل الحنيذ فلم يأكلوا منه ، وكان العادة أن الضيف اذا لم يأكل مما يقدم له ظنوا أنه لم يجىء بخير ، وقيل : كان

عند ابتداء دخولهم حيث دخلوا عليه عليه الصلاة والسلام بغير اذن وفى وقت لايطرق فى مثله ، وتعقب بأنه لو كان كذلك لأجابوا حينئذ بما أجابوا به ولم يكن عليه السلام ليقرب اليهم الطعام ، وأيضا قوله تعالى: (فلما رأى أيديهم لاتصل اليه نكرهم وأوجس منهم خيفة) ظاهر فيما تقدم ، ولعل هذا التصريح كان بعد الايجاس .

وقيل : يحتمل أن يكون القول هنا مجازا بأن يكون قد ظهرت عليه عليه الصلاة والسلام مخايل الخوف حتى صار كالقائل المصرح به ، وانما لم يذكر هنا تقريب الطعام اكتفاء بذكره فى غير هذا الموضع كما لم يذكر رده عليه السلام السلام عليهم لذلك ، وقد تقدم ماينفعك هنا مفصلا فى هود فتذكره . ﴿ قَالُوا لاَ تَوْجَلْ ﴾ لاتخف وقرأ الحسن (لاتوجل) بضم التاء مبنيا للمفعول من الايجال ، وقرىء (لاتواجل) من واجله بمعنى أوجله و(لاتاجل) بابدال الواو ألفا كما قالوا تابة فى توبة . ﴿ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ استئناف فى معنى التعليل للنهى عن الوجل فان المبشر لايكاد يحوم حول ساحته خوف ولاحزن كيف لاوهى بشارة ببقائه وبقاء أهله فى عافية وسلامة زمانا طويلا .

﴿ بِغُلاَمٍ ﴾ هو إسحق عليه السلام لأنه قد صرح به فى موضع آخر ، وقد جعل سبحانه البشارة هنا لابراهيم وفى آية أخرى لامرأته ولكل وجهة ، ولعلها هنا كونها أوفق بانباء العرب عما وقع لجدهم الاعلى عليه السلام ، ولعله سبحانه لم يتعرض ببشارة يعقوب اكتفاء بما ذكر فى سورة هود ، والتنوين للتعظيم أى بغلام عظيم القدر ﴿ عَلِيمٍ ٥٣ ﴾ ذى علم كثير ، قيل : أريد بذلك الاشارة الى أنه يكون نبيا فهو على حد قوله تعالى : (وبشرناه باسحق نبيا) ﴿ قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي ﴾ بذلك ﴿ عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ ﴾ وأثرفى والاستفهام للتعجب ، و(على) بمعنى مع مثلها فى قوله تعالى : (وآتى المال على حبه) على أحد القولين فى الضمير ، والجار والمجرور فى موضع الحال فيكون قد تعجب عليه السلام من بشارتهم اياه مع هذه الحال المنافية لذلك ، ويجوز أن يكون الاستفهام للانكار و (على) على ما سمعت بمعنى أنه لاينبغى أن تكون البشارة مع الحال المذكورة . وزعم بعض المنتمين إلى أهل القرآن الاولى جعل (على) بمعنى فى مثلها فى قوله تعالى : (ودخل المدينة على حين غفلة) وقوله سبحانه : (واتبعوا ماتتلو الشياطين على ملك سليمان) لوجهين الاستغناء عن التقدير وكون المصاحبة اصدقها بأول المس لا تنافى البشارة ، وهو لعمرى ضرب من الهذيان كما لايخفى على انسان . ثم انه عليه السلام زاد فى ذلك فقال : ﴿ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ ٥٤ ﴾ أى فبأى أعجوبة تبشرون أو بأى شىء تبشرون فان البشارة بما لا يقع عادة بشارة بغير شىء . وجوز أن تكون الباء للملابسة والاستفهام سؤال عن الوجه والطريقة أى تبشرون ملتبسين بأى طريقة ولا طريق لذلك فى العادة .

وقرأ الاعرج (بشرتمونى) بغير همزة الاستفهام ، وابن محيصن (الكبر) بضم الكاف وسكون الباء .

وقرأ ابن كثير بكسر النون مشددة بدون ياء على ادغام نون الجمع فى نون الوقاية والاكتفاء بالكسرة عن الياء .

وقرأ نافع بكسر النون مخففة ، واعترض على ذلك أبو حاتم بأن مثله لايكون الا فى الشعر وهو مما لا يلتفت اليه ، وخرج على حذف نون الرفع كما هو مذهب سيبويه استثقالا لاجتماع المثلين ودلالة بابقاء نون الوقاية على الياء . وقيل : حذفت نون الوقاية وكسرت نون الرفع وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة وحذفها كذلك كثير فصيح وقد قرىء به فى مواضع عديدة ، ورجح الأول بقلة المؤنة واحتمال عدم حذف نون فى هذه القراءة بأن يكون اكتفى بكسر نون الرفع من أول الامر خلاف المنقول فى كتب النحو والتصريف وان ذهب اليه بعضهم .

وقرأ الحسن كان كثير الا انه أثبت الياء وباقي السبعة يقرؤون بفتح النون وهي نون الرفع *

﴿ قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أي بالامر المحقق لامحالة أو باليقين الذي لا لبس فيه أو بطريقة هي حق، وهو أمر من له الامر القادر على خلق الولد من غير أبوين فكيف بايجاده من شيخ وعجوز ﴿ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ ٥٥ ﴾ أي الآيسين من خرق العادة لك فان ظهور الخوارق على يد الانبياء عليهم السلام كثير حتى لا يعد بالنسبة اليهم مخالفا للعادة، وكأن مقصده عليه السلام استعظام نعمته تعالى عليه في ضمن التعجب العادي المبني على سنة الله تعالى المسلوكة فيما بين عباده جل وعلا لا استبعاد ذلك بالنسبة الى قدرته جل جلاله، فانه عليه السلام بل النبي مطلقا أجل قدرا من ذلك، وينبئ عنه قول الملائكة عليهم السلام: (فلا تكن من القانطين) على ما فيه من المبالغة دون أن يقولوا: من الممترين ونحوه ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ ﴾ استفهام انكاري أي لا يقنط ﴿ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦ ﴾ أي الكفرة المخطئون طريق معرفة الله تعالى فلا يعرفون سعة رحمته وكمال علمه وقدرته سبحانه وتعالى، وهذا كقول ولده يعقوب: (انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون) ومراده عليه السلام نفي القنوط عن نفسه بأبلغ وجه أي ليس بي قنوط من رحمته تعالى وانما الذي أقول لبيان منافاة حالي لفيضان تلك النعمة الجليلة علي، وفي التعرض لعنوان الربوبية والرحمة ما لا يخفى من الجزالة *

وقرأ ابن وثاب. وطلحة والاعمش. وأبو عمرو في رواية (القنطين) والنحويان. والاعمش (يقنط) بكسر النون، وباقي السبعة بفتحها، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما. والاشهب بضمها، وهو شاذ وماضيه مثله في التثليث. واستدل بالآية على تفسير (الضالين) بما سمعت لما سمعت من الآية على أن القنوط وهو - كما قال الراغب - اليأس من الخير كفر، والمسئلة خلافية، والشافعية على أن ذاك وكذا الامن من المكر من الكبائر وللحديث الموقوف على ابن مسعود أو المرفوع من الكبائر الاشراك بالله تعالى واليأس من روح الله تعالى والامن من مكر الله تعالى، وقال الكمال بن أبي شريف: العطف على الاشراك بمعنى مطلق الكفر يقتضي المغايرة فان أريد باليأس انكار سعة الرحمة الذنوب وبالامن اعتقاد أنه لا مكر فكل منهما كفر اتفاقا لانه رد للقرآن العظيم، وإن أريد استعظام الذنوب واستبعاد العفو عنها استبعاداً يدخل في حد اليأس وغلبة الرجاء المدخل له في حد الامن فهو كبيرة اتفاقا اه وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكره *

﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ ﴾ أي أمركم وشأنكم الخطير الذي لاجله أرسلتم سوى البشارة ﴿ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧ ﴾ لعله عليه السلام علم أن كمال المقصود ليس البشارة من مقالة لهم في أثناء المحاورة مطوية هنا، وتوسيط (قال) بين كلاميه عليه السلام مشيرا إلى أن هناك ما طوي ذكره، وخطابه لهم عليهم السلام بعنوان الرسالة بعد ما كان خطابه السابق مجردا عن ذلك مع تصديره بالفاء ظاهر في أن مقالتهم المطوية كانت متضمنة ما فهم منه ذلك فلا حاجة إلى الالتجاء إلى أن علمه عليه السلام بأن كمال المقصود ليس البشارة بسبب أنهم كانوا ذوي عدد والبشارة لا تحتاج الى عدد ولذلك اكتفى بواحد في زكريا ومريم عليهما السلام ولا إلى أنهم بشروه في تضاعيف الحال لازالة الوجل ولو كانت تمام المقصود لابتدأوا بها على أن فيما ذكر بحثا فقد قيل: ان التعذيب كالبشارة لا يحتاج أيضا إلى العدد ألا يرى أن جبريل عليه السلام قلب مدائنهم بأحد جناحيه، وأيضا يرد على قوله: ولذلك اكتفى الخ

أن زكريا عليه السلام لم يكتف في بشارته بواحد كما يدل عليه قوله تعالى: (فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى) وأما مريم عليها السلام فانما جاءها الواحد لنفخ الروح والهبة كما يدل عليه قوله: (لأهب لك غلاما زكيا) وقوله تعالى: (فنفخنا فيه من روحنا) وأما التبشير فلازم لتلك الهبة وفي ضمنها وليست مقصودة بالذات، وأيضا يخدش قوله: ولو كانت تمام المقصود لابتدأوا بها ما في قصة مريم عليها السلام قالت: (إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا).

فيجوز أن يكون قولهم: (لا توجل) تمهيدا للبشارة. وأجيب عن هذا بأنه لا ورود له لأن مريم عليها السلام لنزاهة شأنها أول ما أبصرته متمثلا عاجلته بالاستعاذة فلم تدعه يبتدىء بالبشارة بخلاف ما نحن فيه، وعما تقدم بأن المعنى إن العادة الجارية بين الناس ذلك فيرسل الواحد للبشارة والجمع لغيرها من حرب وأخذ ونحو ذلك والله تعالى يجري الأمور للناس على ما اعتادوه فلا يرد قصة جبريل عليه السلام في ذلك وإن قيل: المراد بالملائكة في تلك الآية جبريل عليه السلام كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب أي الجنس الصادق بالواحد من ذلك قاله بعض المحققين، وتعقب ما تقدم من كون العلم من كلام وقع في أثناء المحاورة وطوى ذكره بانه بعيد وتوسيط (قال) والفاء والخطاب بعنوان الرسالة لا يقربه، أما الأول فلجواز أن يكون لما أن هناك انتقالا إلى بحث آخر ومثله كثير في الكلام، وأما الثاني فلجواز أن تكون فصيحة على معنى اذا تحقق هذا فأخبروني ما أمركم الذي جئتم له سوى البشرى؟، وأما الثالث فلجواز أن يقال: انه عليه السلام لم يعلم بأنهم ملائكة مرسلون من الله تعالى إلا بعد البشارة ولم يك يحسن خطابهم بذلك عند الانكار أو التعجب من بشارتهم، وكذا لا يحسن في الجواب كما لا يخفى على أرباب الأذواق السليمة بل قد يقال: إنه لا يحسن أيضا عند قوله: (إنا منكم وجلون) على تقدير أن يكون علم عليه السلام ذلك قبل البشارة لما أن المقام هناك ضيق من أن يطال فيه الكلام بنحو ذلك الخطاب فتدبر.

﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ٥٨﴾ هم قوم لوط عليه السلام، وجيء بهم بطريق التنكير ووصفوا بالاجرام استهانة بهم وذما لهم ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ﴾ قال الزمخشري: يجوز أن يكون استثناء من قوم بملاحظة الصفة فيكون الاستثناء منقطعا لأنهم ليسوا قوما مجرمين، واحتمال التغليب مع هذه الملاحظة ليتصل الاستثناء ليس مما يقتضيه المقام، ولو سلم فغير ضار فيما ذكر لانه مبني على الحقيقة ولا ينافي صحة الاتصال على تقدير آخر، ويجوز أن يكون استثناء من الضمير المستتر في (مجرمين) فيكون الاستثناء متصلا لرجوع الضمير الى القوم فقط فيكون الآل على الاول مخرجين من حكم الارسال المراد به ارسال خاص وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ٥٩﴾ خبر الابناء على ما سمعت سابقا، وعن الرضي أن المستثنى المنقطع منتصب عند سيبويه بما قبل إلا من الكلام كما انتصب المتصل به وإن كانت إلا بمعنى لكن وأما المتأخرون من البصريين فلما رأوها بمعنى لكن قالوا انها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسماء وخبرها في الاغلب محذوف نحو جاءني القوم الا حمارا أي لكن حمارا لم يجىء قالوا وقد يجيء خبرها ظاهرا نحو قوله تعالى (الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم) وقال الكوفيون الا في ذلك بمعنى سوى والنصب بعدها في الانفصال كالنصب في الاتصال، وتأويل البصريين أولى لأن المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيا واثباتا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لأنك تقول: لي عليك ديناران

سوى الدينار الفلانى وذلك اذا كان صفة، وأيضا معنى لكن الاستدراك، والمراد به فيها دفع توهم المخاطب دخول مابعدها فى حكم ماقبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى، وزعم بعضهم أن فى كون الا الاستثنائية تعمل عمل لكن خفاء من جهة العربية وقال: انه فى المعنى خبر وليس خبرا حقيقيا كما صرح به النحاة، ومناقشاته يعلم مافيه من النظر. نعم صرح الزمخشرى بأن الجملة على تقدير الانقطاع جارية مجرى خبر لكن وهو ظاهر فى أنها ليست خبرا فى الحقيقة وذكر أنه انما قال ذلك لأن الخبر محذوف أى لكن آل لوط ما أرسلنا اليهم والمذكور دليله لتلازمهما ولذا لم يجعله نفس الخبر بل جار مجراه، وفيه غفلة عن كونه مبنيا على مانقل عن سيبويه، وزعم بعض انه قال ذلك لأن الجملة المصدرة بان يمتنع أن تكون خبرا لكن فليراجع ، وقيل: قال ذلك لأن المذكور إلا لا لكن وهو كما ترى ، وعلى تقدير الاتصال يكون الآل مخرجين من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلين فى حكم الارسال بمعنى البعث مطلقا فيكون الملائكة قد أرسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء، وجملة (انا لمنجوهم) على هذا مستأنفة استئنافا بيانيا كأن ابراهيم عليه السلام قال لهم حين قالوا: (انا أرسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط) فما حال آل لوط؟ فقالوا: (إنا لمنجوهم) الخ، وقوله سبحانه: (إِلَّا امْرَأَتَهُ) على التقديرين عند جار الله مستثنى من الضمير المجرور فى لمنجوهم ولم يجوز أن يكون من الاستثناء من الاستثناء فى شىء قال: لأن ذلك إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كقول المطلق أنت طالق ثلاثا الا اثنتين الا واحدة والمقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما، وههنا قد اختلف الحكمان لأن آل لوط متعلق بأرسلنا أو بمجرمين و(الا امرأته) تعلق بمنجوهم فأنى يكون استثناء من استثناء انتهى.

وقد يتوهم أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك فلا اختلاف إذ التقدير إلا آل لوط لم نهلكهم فهو بمعنى منجوهم فيكون من الاستثناء من الاستثناء على أحد التقديرين. وأجاب عن ذلك صاحب التقريب بأن شرط الاستثناء المذكور أن لا يتخلل لفظ بين الاستثنائين متعدد يصلح أن يكون مستثنى منه وههنا قد تخلل (منجوهم) ولو قيل الا آل لوط الا امرأته لجاز ذلك ، وتعقب بأنه لا يدفع الشبهة لأن السبب حينئذ فى امتناعه وجود الفاصل لا اختلاف الحكمين فلا وجه للتعبير به عنه ، وفى الكشف المراد من اتحاد الحكم اتحاده شخصا وعددا فلا يرد أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله سبحانه: (انا لمنجوهم) وقوله تعالى: (الا آل لوط) فى معنى واحد فالاستثناء من الاول فى المعنى، وإنما شرط الاتحاد لأن المتصل كاسمه لا يجوز تخلل جملة بين العصا ولحائها وكذلك فى المنقطع وبه يتضح حال ما تقدم أتم اتضاح ، وفيه ايضا فان قلت: لم لا يرجع الاستثناء اليهما؟ قلت: لأن الاستثناء متعلق بالجملة المستقلة والخلاف فى رجوعه إلى الجملتين فصاعدا لا إلى جملة ، وبعض جملة سابقة ، هذا والمعنى مختلف فى ذلك وعلى الخلاف الجمل المتعاطفة لا المنقطع بعضها عن بعض انتهى، والامر كما ذكر فى تعيين محل الخلاف، والمسئلة قل من تعرض لها من النحاة وفيها مذاهب. الاول وهو الاصح وعليه ابن مالك أن الاستثناء يعود للكل إلا أن يقوم دليل على ارادة البعض كما فى قوله تعالى: (والذين يرمون أزواجهم) الآية فان (الا الذين) فيه عائد إلى فسقهم وعدم قبول شهادتهم معا لا إلى الجلد للدليل، ولا يضر اختلاف العامل لأن ذلك مبنى على أن الاهى العاملة. الثانى أنه يعود للكل إن سيق الكل لغرض واحد نحو حبست دارى على اعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسبلت سقايتى لجيرانى إلا أن يسافروا والا فللا خيرة فقط نحو أكرم

العلماء واحبس دارك على اقاربك وأعتق عبيدك الا الفسقة منهم. الثالث إن كان العطف بالواو عاد للكل أو بالفاء أو ثم عاد للاخيرة وعليه ابن الحاجب ، الرابع أنه خاص بالاخيرة واختاره أبو حيان. الخامس إن اتحد العامل فللكل أو اختلف فللاخيرة إذ لا يمكن حمل المختلفات في مستثنى واحد وعليه البهاباذي، وهو مبني على ان عامل المستثنى الافعال السابقة دون الا وهذا ويوهم كلام بعضهم أنه لو جعل الاستثناء من (آل لوط) لزم أن تكون امرأته غير مهلكة أو غير مجرمة وهو توهم فاحش لأن الاستثناء من (آل لوط) إن قلنا به بملاحظة الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك أو بعدم الاجرام والصلاح فتكون الامرأة محكوما عليه بالاهلاك أو الاجرام . ويرشدك إلى هذا ماذكره الرضي فيما إذا تعدد الاستثناء وأمكن استثناء كل تال من متلوه نحو جاءني المكيون الا قريشا الا بني هاشم الا بني عقيل حيث قال: لا يجوز في الموجب حينئذ في كل وتر الا النصب على الاستثناء لأنه عن موجب، والقياس أن يجوز في كل شفع الابدال والنصب على الاستثناء لأنه عن غير موجب والمستثنى منه مذكور، والكلام في وتر وشفع غير الموجب على عكس هذا، وهو مبني على ماذهب اليه الجمهور من أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي خلافا للكسائي حيث قال: إن المستثنى مسكوت عن نفي الحكم عنه أو ثبوته له، ولا دلالة في الكلام على شيء من ذلك، واستفادة الاثبات في كلمة التوحيد من عرف الشرع، وكما وقع الخلاف في هذه المسئلة بين النحويين وقع بين الائمة المجتهدين وتحقيق ذلك في محله. واختار ابن المنير كون (الا آل لوط) مستثنى من (قوم مجرمين) على أنه منقطع قال: وهو أولى وأمكن لأن في استثنائهم من الضمير العائد على قوم منكرين بعدا من حيث ان موقع الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل المستثنى في حكم الاول ، وهنا الدخول متعذر مع التنكير ولذلك قلما تجد النكرة يستثنى منها الا في سياق نفي لأنها حينئذ تعم فيتحقق الدخول لولا الاستثناء ، ومن ثمة لم يحسن رأيت قوما الا زيدا وحسن ما رأيت أحداً الا زيدا انتهى ، ورد بأن هذا ليس نظير رأيت قوما الا زيدا بل من قبيل رأيت قوما أساءوا الا زيدا فالوصف يعينهم ويجعلهم كالمحصورين، قال في همع الهوامع : ولا يستثنى من النكرة في الموجب مالم تفد فلا يقال: جاء قوم الا رجلا ولا قام رجال الا زيداً لعدم الفائدة، فان أفاد جاز نحو (فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما) وقام رجال كانوا في دارك الا رجلا، على أن المراد بالقوم أهل القرية كما صرح به في آية أخرى فهم معنى محصورون ، ونقل المدقق عن السكاكي أنه صرح في آخر بحث الاستدلال من كتابه بأن الاستثناء من جمع غير محصور جائز على المجاز ، مع أن بعض الاصوليين أيضاً جوزوا الاستثناء من النكرة في الايجاب وأطلقوا القول في ذلك. نعم المصرح به في كثير من كتب النحو نحو مافي الهمع .

وزعم بعضهم أنه ينبغي أن يكون الاستثناء من الظاهر والضمير منقطعاً ، وعلل ذلك بأن الضمير في الصفة هو عين الموصوف المقيد بالصفة، وذكر الجلال السيوطي أن بعض الفضلاء رفع هذا مع عدة أسئلة نثرا ونظما الى الكمال بن الهمام ولم يذكر أنه أجاب عنها، والجواب عما زعمه هنا قد مرت اليه الاشارة، وأما الجواب عن سائر ما استشكله وسئل عنه الكمال فيغني عنه الاطلاع على السؤال فانه مما يتعجب منه، ومن هنا قال الشهاب: أظن أن ابن الهمام انما سكت عن جواب (١) ذلك لوضوح اندفاعه وأنه لا ينبغي أن يصدر عمن تحلى بحلية الفضل، نعم بعد كل حساب الذي يتسابق الى الذهن أن الاستثناء من الظاهر لكن الرضي أنه اذا اجتمع شيآن فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما فهناك تفصيل فاما أن يتغايرا معنى أولا فان تغايرا وأمكن اشتراكهما في

---

(١) وكلا الأمرين مذكور في حواشيه على البيضاوي فارجع اليها ان أردت ذلك اه منه .

ذلك الاستثناء بلا بعد اشتركا فيه نحو ما بر أب وابن الا زيدا أى زيد أب بار وابن بار، فان لم يمكن الاشتراك نحو ما فضل ابن أبا الا زيدا أو كان بعيدا نحو ما ضرب أحد أحدا الا زيدا فان الاغلب مغايرة الفاعل للمفعول نظرنا فان تعين دخول المستثنى فى أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه وليه أولا نحو ما فدى وصى نبيا الا عليا كرم الله تعالى وجهه، وان احتمل دخوله فى كل واحد منهما فان تأخر عنهما المستثنى فهو من الاخير نحو ما فضل ابن أبا الا زيدا وكذا ما فضل أبا ابن الا زيد لأن اختصاصه بالاقرب أولى لما تعذر رجوعه اليهما، وإن تقدمهما معا فان كان أحدهما مرفوعا لفظا أو معنى فالاستثناء منه لأن مرتبته بعد الفعل فكأن الاستثناء وليه بعده نحو ما فضل الا زيدا أبا ابن أو من ابن، وان لم يكن أحدهما مرفوعا فالاول أولى به لقربه نحو ما فضلت الا زيدا واحدا على أحد ويقدر للاخير عامل، وان توسطهما فالمتقدم أحق به لأن أصل المستثنى تأخره عن المستثنى منه نحو ما فضل أبا الا زيد ابن ويقدر أيضا للاخير عامل، وإن لم يتغايرا معنى اشتركا فيه، وان اختلف العاملان فيهما نحو ما ضرب أحد وما قتل الا خالدا لأن فاعل قتل ضمير أحد انتهى *

وجزم ابن مالك فيما إذا تقدم شيآن مثلا يصلح كل منهما للاستثناء منه بأن الاستثناء من الأخير وأطلق القول فى ذلك فليتأمل ذاك مع ما نحن فيه ؛ وقال القاضى البيضاوى : إنه على الانقطاع يجوز أن يجعل (إلا امرأته) مستثنى من (آل لوط) أو من ضمير (منجوهم) وعلى الاتصال يتعين الثانى لاختلاف الحكمين اللهم إلا اذا جعلت جملة (إنا لمنجوهم) معترضة انتهى، ومخالفته لما نقل عن الزمخشرى ظاهرة حيث جوز الاستثناء من المستثنى فى الانقطاع ومنعه الزمخشرى مطلقا ، وحيث جعل اختلاف الحكمين فى الاتصال وأثبته الزمخشرى مطلقا أيضا وبين اختلاف الحكمين بنحو ما بين به فى كلام الزمخشرى ، ولم يرتض ذلك مولانا سرى الدين وقال: المراد بالحكمين الحكم المفاد بطريق استثناء الثانى من الأول وهو على تقدير الاتصال اجرام الامرأة والحكم المقصود بالافادة وهو الحكم عليها بالاهلاك وبين إتحاد هذا الحكم المقصود مع الحكم المفاد بالاستثناء على تقدير الانقطاع بأنه على ذلك التقدير تكون الا بمعنى لكن و(إنا لمنجوهم) خبرا له ثابتا للآل فيكون الحكم الحاصل من الاستثناء منه بعينه هو الحكم المقصود بالافادة ويقال على تقدير الاتصال والاعتراض: إن الحكمين وإن اختلفا ظاهرا إلا أنه لما كانت الجملة المعترضة كالبيان لما يقتضيه الاستثناء الأول كان فى المعنى كأنه هو وصار الاخراج منه كالاخراج منه، وهذا بخلاف ما إذا كان استئنافا فانه يكون منقطعا عنه ويكون جوابا لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء ولا يخلو عن الاعتراض . وقال بعضهم فى توجيه الاستثناء على هذا: إن هناك حكمين الاجرام والانجاء فيجر الثانى الاستثناء الى نفسه كيلا يلزم الفصل الا اذا جعل اعتراضا فان فيه سعة حتى يتخلل بين الصفة وموصوفها فيجوز أن يكون استثناء من (آل لوط) ولذا جوز الرضى أن يقال: أكرم القوم والنحاة بصريون الا زيدا، ويرد عليه أن كون الحكم المفاد بالاستثناء غير الحكم المقصود بالافادة باقيا بحاله ولا يحتاج الأمر الى ما سمعت وهو كما سمعت ؛ والذى ينساق الى الذهن ما ذكره الزمخشرى . وفى الحواشى الشهابية أنه الحق دراية ورواية. أما الأول فلأن الحكم المقصود بالاخراج منه هو الحكم المخرج منه الأول والثانى حكم طارئ من تأويل الا بلكن وهو أمر تقديرى ، وأما الثانى فلما ذكر فى التسهيل من أنه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الأول، ومما يدل عليه أنه لو كان الاستثناء مفرغا فى هذه الصورة كما اذا قلت: لم يبق فى الدار الا اليعافير أبقاها الزمان الا يعفورصيد منها فانه يتعين اعرابه بحسب العامل الأول كقولك :

ماعندي الا عشرة الا ثلاثة، ثم أن كلامه مبني على أمر ومانع معنوي لا على عدم جواز تخلل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وأن كان مانعاً أيضاً كما صرح به الرضي فتدبر انتهى، فافهم ذاك والله سبحانه يتولى هداك. وقرأ الأخوان (لمنجوهم) بالتخفيف.

﴿قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ ٦٠﴾ أي الباقين في عذاب الله تعالى كما أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أو الباقين مع الكفرة لتهلك معهم، وأصله من الغبرة وهي بقية اللبن في الضرع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (قدرنا) بالتخفيف، وكسرت همزة (أن) لتعليق الفعل بوجود لام الابتداء التي لها صدر الكلام، وعلق مع أن التعليق في المشهور من خواص أفعال القلوب - قال الزمخشري: - لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسره العلماء تقدير الله تعالى أفعال العباد بالعلم، والمراد بتضمنه ذلك قيل المعنى المصطلح، وقيل: التجوز عن معناه الذي كأنه في ضمنه لأنه لا يقدر الا مايعلم ذكره المدقق توجيها لكلام الزمخشري، ثم قال: وليس ذلك من باب تضمين الفعل معنى فعل آخر في شيء حتى يعترض بأنه لا ينفع الزمخشري لبقاء معنى الفعلين. نعم هو على اصلهم من أنه كناية معلوم محقق لا مقدر مراد، وقال القاضي: جاز أن يقال: أجري مجرى القول لأن التقدير بمعنى القضاء قول، وأما انا فلا انكر على جار الله أن التعليق لتضمن معنى العلم وإنما أنكر نفي كونه مقدورا مرادا انتهى، وإنما أنكره لأنه اعتزال تأباه الظواهر، ومن هنا قال ابراهيم النخعي فيما أخرجه عنه ابن أبي حاتم: بيني وبين القدرية هذه الآية وتلاها.

والظاهر أن هذا من كلام الملائكة عليهم السلام وإنما أسندوا ذلك إلى أنفسهم وهو فعل الله سبحانه لما لهم من الزلفى والاختصاص، وهذا كما يقول حاشية السلطان أمرنا ورسمنا بكذا والآمر هو في الحقيقة، وقيل: ولا يخفى بعده هو من كلام الله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل قيل: وكذا لا يحتاج اليه إذا كان المراد بالتقدير العلم مجازا.

﴿فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ ٦١﴾ شروع في بيان اهلاك المجرمين وتنجية آل لوط، ووضع الظاهر موضع الضمير للايذان بأن مجيئهم لتحقيق ما أرسلوا به من ذلك، وليس المراد به ابتداء مجيئهم بل مطلق كينونتهم عند آل لوط فان ما حكي عنه عليه السلام بقوله تعالى ﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ٦٢﴾ إنما قاله عليه السلام بعد اللتيا والتي حين ضاقت عليه الحيل وعيت به العلل ولم يشاهد من المرسلين عند مقاساة الشدائد ومعاناة المكائد من قومه الذين يريدون بهم ما يريدون ما هو المعهود والمعتاد من الاعانة والامداد فيما يأتي ويذر عند تجشمه في تخليصهم انكاراً لخذلانهم وتركهم نصره في مثل المضايقة المعترية له بسببهم حيث لم يكونوا عليهم السلام مباشرين معه لأسباب المدافعة والممانعة حتى ألجأته إلى أن قال: (لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد) حسبما فصل في سورة هود لا أنه عليه السلام قاله عند ابتداء ورودهم له على معنى انكم قوم تنكركم نفسي وتنفر منكم فأخاف أن تطرقوني بشر كما قيل. كيف لا وهم بجوابهم المحكي بقوله سبحانه ﴿قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ٦٣﴾ أي بالعذاب الذي كنت تتوعدهم به فيمترون ويشكون ويكذبونك فيه، قد قشروا العصا وبينوا له عليه السلام جلية الأمر فأنى يمتريه بعد ذلك المساءة وضيق الذرع قاله العلامة أبو السعود وهو كلام معقول. وجعل (بل) اضرابا عما حسبه عليه السلام من ترك النصرة له والمعنى

ما نحن لناك وما خلينا بينك وبينهم بل جئناك بما يدمرهم من العذاب الذي كانوا يكذبونك فيه حين تتوعدهم به ه

وجعله غير واحد بعد أن فسر قوله عليه السلام: بما ضمت اضرابا عن موجب الخوف المذكور على معنى ماجئناك بما تنكرنا لأجله بل جئناك بما فيه فرحك ومرورك وتشفيك من عدوك وهو العذاب الذي كنت تتوعدهم به ويكذبونك، ولم يقولوا بعذابهم مع حصول الغرض ليتضمن الكلام الاستئناس من وجهين تحقق عذابهم وتحقق صدقه عليه السلام ففيه تذكير لما كان يكابد منهم من التكذيب، قيل: وقد كنى عليه السلام عن خوفه ونفاره بأنهم منكرون فقابلوه عليه السلام بكناية أحسن وأحسن، ولا يمتنع فيما أرى حمل الكلام على الكناية على ما نقلناه عن العلامة أيضا، ولعل تقديم هذه المقاولة على ماجرى بينه وبين أهل المدينة من المجادلة ــ كما قال ــ للمسارعة إلى ذكر بشارة لوط عليه السلام باهلاك قومه المجرمين وتنجية آله عقيب ذكر بشارة إبراهيم عليه السلام بهما، وحيث كان ذلك مستدعيا لبيان كيفية النجاة وترتيب مباديها أشير الى ذلك اجمالا ثم ذكر فعل القوم وما فعل بهم، ولم يبال بتغيير الترتيب الوقوعي ثقة بمراعاته في موضع آخر، ونسبة المجيء بالعذاب اليه عليه السلام مع أنه نازل بالقوم بطريق تفويض أمره اليه كأنهم جاؤه به وفوضوا أمره اليه ليرسله عليهم حسبما كان يتوعدهم به فالباء للتعدية، وجوز أن تكون للملابسة، وجوز الوجهان في الباء في قوله سبحانه: ﴿ وَأَتَيْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ أي بالأمر المحقق المتيقن الذي لامجال للامتراء والشك فيه وهو عذابهم، عبر عنه بذلك تنصيصا على نفي الامتراء عنه، وجوز أن يراد (بالحق) الاخبار بمجيء العذاب المذكور ه

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ٦٤ ﴾ تأكيد له أي أتيناك فيما قلنا بالخبر (١) الحق أي المطابق للواقع وإنا لصادقون في ذلك الخبر أو في كل خبر فيكون كالدليل على صدقهم فيه، وعلى الاول تأكيدا اثر تأكيد، ومن الناس من جوز كون الباء للملابسة وجعل الجار والمجرور في موضع الحال من ضمير المفعول، ولا يخفى حاله ه

﴿ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ ﴾ شروع في ترتيب مبادي النجاة أي اذهب بهم في الليل. وقرأ الحجازيان بالوصل على أنه من سرى لامن أسرى كما في قراءة الجمهور وهما بمعنى على ماذهب اليه أبو عبيدة وهو سير الليل، وقال الليث: يقال: أسرى في السير أول الليل وسرى في السير آخره، وروى صاحب الاقليد (فسر) من سار وحكاها ابن عطية وصاحب اللوامح عن اليماني وهو عام، وقيل: انه مختص في السير بالنهار وليس مقلوبا من سرى ه

﴿ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ ﴾ بطائفة منه أو من آخره، ومن ذلك قوله:

افتحي الباب وانظري في النجوم   كم علينا من قطع ليل بهيم

وقيل: هو بعد مامضى منه شيء صالح، وفي الكلام تأكيد أو تجريد على قراءة الجماعة على ماقيل، وعلى قراءة (سر) لاشيء من ذلك، وسيأتي لهذا تتمة ان شاء الله تعالى. وحكى منذر بن سعيد أن فرقة قرأت (بقطع) بفتح الطاء

﴿ وَٱتَّبِعْ أَدْبَـٰرَهُمْ ﴾ وكن على اثرهم تذودهم وتسرع بهم وتطلع على أحوالهم، ولعل ايثار الاتباع على السوق مع أنه المقصود بالامر كما قيل للمبالغة في ذلك اذ السوق ربما يكون بالتقدم على بعض مع التأخر عن بعض ويلزمه عادة الغفلة عن حال المتأخر، والالتفات المنهي عنه بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ ﴾ أي منك

(١) ويجوز وصف الخبر بالحق وان كان الاكثر وصفه بالصدق اه منه

ومنهم ﴿ أحَدٌ ﴾ فيرى ماوراءه من الهول مالا يطيقه أو فيصيبه العذاب فالالتفات على ظاهره، وجوز أن يكون المعنى لاينصرف أحدكم ولا يتخلف لغرض فيصيبه مايصيب المجرمين فالالتفات مجاز لأن الالتفات الى الشيء يقتضي محبته وعدم مفارقته فيتخلف عنده، وذكر جار الله أنه لما بعث الله تعالى الهلاك على قومه ونجاه وأهله اجابة لدعوته عليهم وخرج مهاجرا لم يكن له بد من الاجتهاد فى شكر الله تعالى وادامة ذكره وتفريغ باله لذلك فأمر بأن يقدمهم لئلا يشتغل بمن خلفه قلبه وليكون مطلعا عليهم وعلى أحوالهم فلا تفرط منهم التفاتة احتشاما منه ولا غيرها من الهفوات فى تلك الحال المهولة المحذورة ولئلا يتخلف أحد منهم لغرض فيصيبه العذاب وليكون مسيره مسير الهارب الذى يقدم سربه ويفوت به، ونهوا عن الالتفات لئلا يروا ما ينزل بقومهم فيرقوا لهم وليوطنوا نفوسهم على المهاجرة ويطيبوها عن مساكنهم ويمضوا قدما غير ملتفتين الى ماوراءهم كالذى يتحسر على مفارقة وطنه فلا يزال يلوى له أخادعه كما قال :

تلفت نحو الحى حتى وجدتنى وجعت من الاصغاء ليتا وأخدعا

أو جعل النهى عن الالتفات كناية عن مواصلة السير وترك التوانى والتوقف لأن من يتلفت لا بد له فى ذلك من أدنى وقفة اه . قال المدقق : وخلاصة ذلك أن فائدة الأمر والنهى أن يهاجر عليه الصلاة والسلام على وجه يمكنه وأهله التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره وفيه مع ذلك ارشاد الى ما هو أدخل فى الحزم للسير وأدب المسافرة وما على الأمير والمأمور فيها وتنبيه على كيفية السفر الحقيقى وانه احق بقطع العوائق وتقديم العلائق واحق واشارة الى ان الاقبال بالكلية على الله تعالى اخلاص فلله تعالى در التنزيل ولطائفه التى لا تحصى اه ، وانت تعلم ان كون الفائدة المهاجرة على وجه يمكن معه التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره غير متبادر كما لا يخفى ، ولعله لذلك تركه بعض مختصرى كتابه وإنما لم يستثن سبحانه الامرأة عن الامراء أو الالتفات اكتفاء بما ذكر فى موضع آخر وليس نحو ذلك ببدع فى التنزيل ﴿ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ٦٥ ﴾ قيل : أى إلى حيث يأمركم الله تعالى بالمضى اليه وهو الشام على ماروى عن ابن عباس والسدى ، وقيل : مصر وقيل : الاردن وقيل : موضع نجاة غير معين فعدى (امضوا) إلى (حيث) وتؤمرون إلى الضمير المحذوف على الاتساع.

واعترض بأن هذا مسلم فى تعدية تؤمرون إلى حيث فإن صلته وهى الباء محذوفة إذ الاصل تؤمرون به أى بمضيه فاوصل بنفسه ، وأما تعدية (امضوا) إلى حيث فلا اتساع فيها بل هى على الاصل لكونه من الظروف المبهمة إلا أن يحمل ماذكر تغليبا ، وأجيب بأن تعلق (حيث) بالفعل هنا ليس تعلق الظرفية ليتجه تعدى الفعل اليه بنفسه لكونه من الظروف المبهمة فانه مفعول به غير صريح نحو مررت إلى الكوفة ، وقد نص النحاة على أنه قد يتصرف فيه فالمحذوف ليس فى بل إلى فلا اشكال اه ، والمذكور فى كتب العربية أن الاصل فى حيث أن تكون ظرف مكان وترد للزمان قليلا عند الاخفش كقوله :

للفتى عقل يعيش به حيث تهدى ساقه قدمه

أراد حين تهدى ، ولا تستعمل غالبا الاظرفا وندرجرها بالباء فى قوله ه كان منا بحيث يعكى الازار ه وبإلى فى قوله ه إلى حيث ألقت رحلها أم قشعم ه وبفى فى قوله :

فأصبح فى حيث التقينا شريدهم طليق ومكتوف اليدين ومزعف

وقال ابن مالك: تصرفها نادر، ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله:

إن حيث استقر من أنت راعيه حمى فيه عزة وأمان

فحيث اسم إن، وقال ابو حيان: إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسمع فى ذلك البتة بل اسم إن فى البيت حمى و حيث الخبر لانه ظرف، والصحيح أنها لا تتصرف فلا تكون فاعلا ولا مفعولا به ولا مبتدأ اه، ونقل ابن هشام وقوعها مفعولا به عن الفارسى، وخرج عليه قوله تعالى: (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وذكر انها قد تخفض بمن وبغيرها وانها لا تقع اسما لان خلافا لابن مالك، وزعم الزجاج انها اسم موصول، وبما ذكرنا يظهر حال التصرف فيها، واعترض ماذكره المجيب بأنه وإن رفع به اشكال التعدى لكنه غير صحيح لأنهم قد صرحوا بأن الجمل المضاف اليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف، قال نجم الائمة: اعلم أن الظرف المضاف إلى الجملة لما كان ظرفا للمصدر الذى تضمنته الجملة لم يجز أن يعود من الجملة ضمير اليه فلا يقال: يوم قدم زيد فيه لأن الربط الذى يطلب حصوله حصل باضافة الظرف إلى الجملة وجعله ظرفا لمضمونها فيكون كأنك قلت: يوم قدوم زيد فيه اه، و(حيث) على ماذكروا تلزم فى الغالب الاضافة الى الجملة وكونها فعلية اكثر واضافتها الى مفرد قليلة نحو «ببيض المواضى حيث لى العمائم» «وحيث سهيل طالعا»، ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائى، وأقل من ذلك عدم اضافتها لفظا بأن تضاف إلى محذوفة معوضا عنها «ما» كقوله «إذا ريدة من حيث ما نفحت له» أى من حيث هبت وهى هنا مضافة للجملة بعدها فكيف يقدر الضمير فى (يؤمرون) عائدا عليها، وقد نص بعضهم على أن (حيث) لا يصح عود الضمير عليها، والذى فى البحر أنها ظرف مكان مبهم تعدى اليها (امضوا) بنفسه كما تقول: قعدت حيث قعد زيد، والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المجيب ليس تعلق الظرفية فلعل ذلك مبنى على تضمين فعل صالح لان يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما.

ونقل عن بعضهم القول بأن (حيث) هنا ظرف زمان أى امضوا حين أمرتم، والمراد بهذا الامر ما سبق من قوله تعالى: (فأسر بأهلك بقطع من الليل) ورد بأن الظاهر على هذا أمرتم دون (تؤمرون) مع أن فيه استعمال (حيث) فى أقل معنييها ورودا من غير موجب، وظاهر كلام بعض الاجلة ان المضارع مستعمل فى مقام الماضى على المعنى الذى أشير اليه أولا وهو يقتضى تقدم أمر بالمضى الى مكان فان كان فصيغة المضارع لاستحضار الصورة، وايثار المضى الى ذلك على ماقيل دون الوصول اليه واللحوق به للايذان بأهمية النجاة ولمراعاة المناسبة بينه وبين ما سلف من الغابرين ﴿ وَقَضَيْنَا ﴾ أى أوحينا ﴿ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ ﴾ مقضيا مبتا فقضى مضمن معنى أوحى ولذا عدى تعديته، وجعل المضمن حالا كما أشرنا اليه أحد الوجهين المشهورين فى التضمين وذلك مبهم يفسره ﴿ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ ﴾ على أنه بدل منه كما قال الاخفش، وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الامر اذا جعل بيانا لذلك لا بدلا، وعن الفراء أن ذلك على اسقاط الباء أى بأن دابر الخ، ولعل المشار اليه بذلك الامر عليه الامر الذى تضمنه قوله تعالى: (وامضوا حيث تؤمرون) والباء للملابسة والجار والمجرور فى موضع الحال أى أوحينا ذلك الامر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملابسا لبيان حال قومه المجرمين من قطع دابرهم، وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد، وقرأ زيد بن على. والاعمش رحمهم الله تعالى (إن) بكسر الهمزة وخرج على الاستئناف البيانى كأنه قيل: ماذلك الامر؟ فقيل فى جوابه: إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن فى

الوحي معنى القول ، قيل : ويؤيده قراءة عبد الله (وقلنا إن دابر) الخ وهي قراءة تفسير لاقرآن لمخالفتها لسواد المصحف ، والدابر الآخر وليس المراد قطع آخرهم بل استئصالهم حتى لا يبقى منهم أحد ﴿ مُّصْبِحِينَ ٦٦ ﴾ أي داخلين في الصباح فان الافعال يكون للدخول في الشيء نحو أتهم وأنجد ، وهو من أصبح التامة حال من (هؤلاء) وجاز بناء على أن المضاف بعضه ، وقد قيل : بجواز مجيء الحال من المضاف اليه فيما كان المضاف كذلك ، وليس العامل معنى الاضافة خلافا لبعضهم ، وكونه اسم الاشارة توهم لأن الحال لم يقل أحد إن صاحبها يعمل فيها ، واختار أبو حيان كونه حالا من الضمير المستكن في (مقطوع) الراجع إلى (دابر) وجاز ذلك مع الاختلاف افراداً وجمعا رعاية للمعنى لأن ذلك في معنى دابري هؤلاء فيتفق الحال وصاحبها جمعية ه

وقدر الفراء . وأبو عبيد إذا كانوا مصبحين كما تقول : أنت راكبا أحسن منك ماشيا . وتعقب بأنه إن كان تقدير معنى فصحيح وإن كان بيان اعراب فلا ضرورة تدعو إلى ذلك كما لا يخفى ﴿ وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ ﴾ شروع في حكاية ماصدر من القوم عند وقوفهم على مكان الاضياف من الفعل وما ترتب عليه مما أشير اليه أولا على سبيل الاجمال ، وهذا مقدم وقوعا على العلم بهلاكهم كما سمعت والواو لاتدل على الترتيب ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يكون هذا بعد العلم بذلك وماصدر منه عليه السلام من المحاورة معهم كان على جهة التكتم عنهم والاملاء لهم والتربص بهم ، ولا يخفى أن كون المساءة وضيق الذرع من باب التكتم والاملاء أيضا مما يأبى عنه الطبع السليم ، والمراد بالمدينة سذوم (١) وبأهلها أولئك القوم المجرمون ، ولعل التعبير عنهم بذلك للاشارة إلى كثرتهم مع ما فيه من الاشارة إلى مزيد فظاعة فعلهم ، فان اللائق بأهل المدينة أن يكرموا الغرباء الواردين على مدينتهم ويحسنوا المعاملة معهم فهم عدلوا عن هذا اللائق مع من حسبوهم غرباء واردين إلى قصد الفاحشة التي ما سبقهم بها أحد من العالمين وجاءوا منزل لوط عليه السلام ﴿ يَسْتَبْشِرُونَ ٦٧ ﴾ مستبشرين مسرورين إذ قيل لهم: إن عنده عليه السلام ضيوفا مردا في غاية الحسن والجمال فطمعوا قاتلهم الله تعالى فيهم ﴿ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي ﴾ الضيف كما قدمنا في الاصل مصدر ضافه فيطلق على الواحد والجمع ولذا صح جعله خبرا لهؤلاء ، واطلاقه على الملائكة عليهم السلام بحسب اعتقاده عليه السلام لكونهم في زي الضيف ، وقيل : بحسب اعتقادهم لذلك ، والتأكيد ليس لانكارهم ذلك بل لتحقيق اتصالهم به وإظهار اعتنائه بهم عليهم السلام وتشميره لمراعاة حقوقهم وحمايتهم عن السوء ، ولذلك قال : ﴿ فَلَا تَفْضَحُونِ ٦٨ ﴾ أي عندهم بأن تتعرضوا لهم بسوء فيعلموا أنه ليس لي عندكم قدر أولا تفضحوني بفضيحة ضيفي فان من أسيء إلى ضيفه فقد أسيء اليه ، يقال : فضحته فضحا وفضيحة إذا أظهر من أمره مايلزمه به العار ، ويقال : فضح الصبح إذا تبين للناس ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ في مباشرتكم لما يسوءني ﴿ وَلَا تُخْزُونِ ٦٩ ﴾ أي لا تذلوني ولا تهينوني بالتعرض بالسوء لمن أجرتهم فهو من الخزي بمعنى الذل والهوان ، وحيث كان التعرض لهم بعد أن نهاهم عنه بقوله : (فلا تفضحون) أكثر تأثيراً في جانبه عليه السلام وأجلب

---

(١) بفتح السين على وزن فعول بفتح الفاء وذاله معجمة وروى اهماله ، وقيل : إنه خطأ ، وفي الصحاح والدال غير معجمة ، وهو معرب ولذا قيل انه بالاعجام بعد التعريب والاهمال قبله ، وسميت هذه المدينة باسم ملك من بقايا اليونان وكان ظلوما غشوما وكان بمدينة سرمين من أرض قنسرين قاله الطبري اه منه

للمار اليه إذ التعرض للجار قبل العلم ربما يتسامح فيه وأما بعد العلم والمناصبة بحمايته والذب عنه فذاك أعظم العار، عبر عليه السلام عما يعتريه من جهتهم بعد النهى المذكور بسبب لجاجهم ومجاهرتهم بمخالفته بالخزى وأمرهم بتقوى الله تعالى فى ذلك ، وجوز أن يكون ذلك من الخزاية وهى الحياء أى لاتجعلونى استحيى من الناس بتعرضكم لهم بالسوء ، واستظهر بعضهم الاول ، وإنما لم يصرح عليه السلام بالنهى عن نفس تلك الفاحشة قيل : لأنه كان يعرف أنه لايفيدهم ذلك ، وقيل : رعاية لمزيد الادب مع ضيفه حيث لم يصرح بما يثقل على سمعهم وتنفر عنه طباعهم ويرى الحر الموت ألذ طعما منه ، وقال بعض الاجلة : المراد باتقوا الله أمرهم بتقواه سبحانه عن ارتكاب الفاحشة . وتعقب بأنه لايساعد ذلك توسيطه بين النهيين المتعلقين بنفسه عليه السلام ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ ٧٠ ﴾ أى عن اجارة أحد منهم وحيلولتك بيننا وبينه أو عن ضيافة أحد منهم ، والهمزة للانكار والواو على ماقال غير واحد للعطف على مقدر أى ألم نتقدم اليك ولم ننهك عن ذلك فانهم كانوا يتعرضون لكل أحد من الغرباء بالسوء وكان عليه السلام ينهاهم عن ذلك بقدر وسعه ويحول بينهم و بين من يعرضون له وكانوا قد نهوه عن تعاطى مثل ذلك فكأنهم قالوا : ماذكرت من الفضيحة والخزى إنما جاءك من قبلك لامن قبلنا إذ لولا تعرضك لما تتصدى له لما اعترناك ، ولما رآهم لايقلعون عماهم عليه ﴿ قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ﴾ يعنى نساء القوم أو بناته حقيقة . وقد تقدم الكلام فى ذلك ، واسم الاشارة مبتدأ و(بناتى) خبره ، وفى الكلام حذف أى فتزوجوهن ، وجوز أن يكون (بناتى) بدلا أو بيانا والخبر محذوف أى أطهر لكم كما فى الآية الاخرى ، وأن يكون (هؤلاء) فى موضع نصب بفعل محذوف أى تزوجوا بناتى ، والمتبادر الاول ﴿ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ٧١ ﴾ شك فى قبولهم لقوله فكأنه قال : إن فعلتم ماأقول لكم وما أظنكم تفعلون ، وقيل : إن كنتم تريدون قضاء الشهوة فيما أحل الله تعالى دون ماحرم ، والوجه الاول كما فى الكشف أوجه . وفى الحواشى الشهابية أنه أنسب بالشك ، ويفهم صنيع بعضهم ترجيح الثانى قيل لتبادره من الفعل، وعلى الوجهين المفعول مقدر ، وجوز تنزيل الوصف منزلة اللازم، وجواب الشرط محذوف أى فهو خير لكم أوفاقضوا ذلك ﴿ لَعَمْرُكَ ﴾ قسم من الله تعالى بعمر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم على ماعليه جمهور المفسرين .

وأخرج البيهقى فى الدلائل . وأبو نعيم . وابن مردويه . وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : ماخلق الله تعالى وماذرأ وما برأ نفسا أكرم عليه من محمد ﷺ وماسمعت الله سبحانه أقسم بحياة أحد غيره قال تعالى : (لعمرك) الخ ، وقيل : هو قسم من الملائكة عليهم السلام بعمر لوط عليه السلام ، وهو مع مخالفته للمأثور محتاج لتقدير القول أى قالت الملائكة للوط عليهم السلام : (لعمرك) الخ ، وهو خلاف الاصل وإن كان سياق القصة شاهدا له وقرينة عليه ، فلا يرد ماقاله صاحب الفرائد من أنه تقدير من غير ضرورة ولو ارتكب مثله لأمكن اخراج كل نص عن معناه بتقدير شىء فيرتفع الوثوق بمعانى النص ، وأياما كان ـ فعمرك ـ مبتدأ محذوف الخبر وجوبا أى قسمى أو يمينى أو نحو ذلك ، والعمر بالفتح والضم البقاء والحياة إلا أنهم التزموا الفتح فى القسم لكثرة دوره فناسب التخفيف وإذا دخلته اللام التزم فيه الفتح وحذف الخبر فى القسم ، وبدون اللام يجوز فيه النصب والرفع وهو صريح ، وهو مصدر مضاف للفاعل أو المفعول ، وسمع فيه دخول الباء وذكر الخبر

قليلا ، وذكر أنه إذا تجرد من اللام لايتعين للقسم ، ونقل ذلك عن الجوهري ، وقال ابن يعيش : لايستعمل الافيه أيضا وجاء شاذا رعملي وعدوه من القلب ، وقال أبو الهيثم : معنى (لعمرك) لدينك الذي تعمر ويفسر بالعبادة ، وأنشد :

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان

أراد عبادتك الله تعالى فانه يقال على مانقل عن ابن الاعرابي عمرت ربي أي عبدته ، وفلان عامر لربه أي عابد ، وتركت فلانا يعمر ربه أي يعبده وهو غريب ، وفي البيت توجيهات فقال سيبويه فيه : الاصل عمرتك الله تعالى تعميرا لحذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافا إلى مفعوله الاول ، ومعنى عمرتك أعطيتك عمرا بأن سألت الله تعالى أن يعمرك فلما ضمن عمر معنى السؤال تعدى إلى المفعول الثاني أعني الاسم الجليل فهو على هذا منصوب ، وأجاز الاخفش رفعه ليكون فاعلا أي عمرك الله سبحانه تعميرا ، وجوز الرضي أن يكون عمرك فيه منصوبا على المفعول به لفعل محذوف أي أسأل الله تعالى عمرك وأسأل متعد إلى مفعولين ، أو يكون المعنى أسألك بحق تعميرك الله تعالى أي اعتقادك بقاءه وأبديته تعالى فيكون انتصابه بحذف حرف القسم نحو الله لافعلن ، وهو مصدر محذوف الزوائد مضاف إلى الفاعل والاسم الجليل مفعول به له ، ولا بأس باضافة عمر اليه تعالى ، وقد جاء مضافا كذلك قال الشاعر :

إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبني رضاها

وقال الاعشى : ولعمر من جعل الشهور علامة منها تبين نقصها وكمالها

وزعم بعضهم أنه لا يجوز أن يقال : لعمر الله تعالى لأنه سبحانه أزلي أبدي ، وكأنه توهم أن العمر لا يقال إلا فيما له انقطاع وليس كذلك ، وجاء في كلامهم اضافته لضمير المتكلم ، قال النابغة * لعمري وما عمري على بهين *

وكره النخعي ذلك لأنه حلف بحياة المقسم ، ولا أعرف وجه التخصيص فان في (لعمرك) خطابا للشخص حلفا بحياة المخاطب وحكم الحلف بغير الله تعالى مقرر على أتم وجه في محله *

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما و(عمرك) بدون لام ﴿ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ ﴾ أي لفي غوايتهم أو شدة غلمتهم التي أزالت عقولهم وتمييزهم بين خطئهم والصواب الذي يشار به اليهم ﴿ يَعْمَهُونَ ٧٢ ﴾ يتحيرون فكيف يسمعون النصح ، وأصل العمه عمى البصيرة وهو مورث للحيرة وبهذا الاعتبار فسر بذلك ، والضمائر لأهل المدينة ، والتعبير بالمضارع بناء على المأثور في الخطاب لحكاية الحال الماضية ، وقيل : ونسب الى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الضمائر لقريش ، واستبعده ابن عطية وغيره لعدم مناسبة السباق والسياق ، ومن هنا قيل : الجملة اعتراض وجملة (يعمهون) حال من الضمير في الجار والمجرور ، وجوز أن تكون حالا من الضمير المجرور في (سكرتهم) والعامل السكرة أو معنى الاضافة ، ولا يخفى حاله ، وقرأ الاشهب (سكرتهم) بضم السين ، وابن أبي عبلة (سكراتهم) بالجمع ، والأعمش (سكرهم) بغير تاء ، وأبو عمرو في رواية الجهضمي (أنهم) بفتح الهمزة ، قال أبو البقاء : وذلك على تقدير زيادة اللام ، ومثله قراءة سعيد بن جبير (ألا إنهم ليأكلون الطعام) بالفتح بناء على أن لام الابتداء إنما تصحب إن المكسورة الهمزة وكأن التقدير على هذه القراءة لعمرك قسمي على أنهم فافهم *

﴿ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ ﴾ يعني صيحة هائلة، والتعريف للجنس، وقيل: صيحة جبريل عليه السلام فالتعريف للعهد، وقال الامام: ليس في الآية دلالة على هذا التعيين فان ثبت بدليل قوي قيل به •
وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال في الآية: الصيحة مثل الصاعقة فكل شئ أهلك به قوم فهو صاعقة وصيحة ﴿ مُشْرِقِينَ ٧٣ ﴾ داخلين في وقت شروق الشمس، قال المدقق: والجمع بين مصبحين ومشرقين باعتبار الابتداء والانتهاء بأن يكون ابتداء العذاب عند الصبح وانتهاؤه عند الشروق ، وأخذ الصيحة قهرها اياهم وتمكنها منهم، ومنه الاخيذ الاسير، ولك أن تقول: (مقطوع) بمعنى يقطع عما قريب انتهى، وقيل: (مشرقين) حال مقدرة ﴿ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا ﴾ أي المدينة كما هو الظاهر، وجوز رجوعه الى القرى وان لم يسبق ذكرها والمراد بعاليها وجه الأرض وما عليه وهو المفعول الأول لجعل و ﴿ سَافِلَهَا ﴾ الثاني له، وقد تقدم الكلام في ذلك ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ ﴾ في تضاعيف ذلك ﴿ حِجَارَةً ﴾ كائنة ﴿ مِنْ سِجِّيلٍ ٧٤ ﴾ من طين متحجر وهو في المشهور معرب سنك كل، وذهب أبو عبيد وطائفة الى أنه عربي وأنه يقال فيه (سجين) بالنون واحتجوا بقول تميم بن مقبل:

• ضربا تواصى به الابطال سجينا • وهو كما ترى . وسئل الاصمعي عن معناه في البيت فقال : لا أفسره اذ كنت أسمع وأنا حدث . سخينا . بالخاء المعجمة أي سخنا وسجين بالجيم أيضا وقيل: هو مأخوذ من السجل وهو الكتاب أي من طين كتب عليه أسماؤهم أو كتب الله تعذيبهم به ، وقد مر الكلام في ذلك أيضا •

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أي فيما ذكر من القصة ﴿ لَآيَاتٍ ﴾ لعلامات يستدل بها على حقيقة الحق ﴿ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ٧٥ ﴾ قال ابن عباس: للناظرين، وقال جعفر بن محمد رضي الله تعالى عنهما: للمتفرسين، وقال مجاهد: المعتبرين ، وقيل غير ذلك وهي معان متقاربة . وفي البحر التوسم تفعل من الوسم وهو العلامة التي يستدل بها على مطلوب ، وقال ثعلب: التوسم النظر من القرن الى القدم واستقصاء وجوه التعريف، قال الشاعر :

أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسم

وذكر أن أصله التثبت والتفكر مأخوذ من الوسم وهو التأثير بحديدة محماة في جلد البعير أو غيره، ويقال: توسمت فيه خيرا أي ظهرت علاماته لي منه، قال عبد الله بن رواحة في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم:

اني توسمت فيك الخير أعرفه والله يعلم أني ثابت البصر

والجار والمجرور في موضع الصفة (لآيات) أو متعلق به، وهذه الآية على ما قال الجلال السيوطي أصل في الفراسة، فقد أخرج الترمذي من حديث أبي سعيد مرفوعا «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» ثم قرأ الآية وكان بعض المالكية يحكم بالفراسة في الاحكام جريا على طريق اياس بن معاوية ﴿ وَإِنَّهَا ﴾ أي المدينة المهلكة وقيل القرى ﴿ لَبِسَبِيلٍ مُقِيمٍ ٧٦ ﴾ أي طريق ثابت يسلكه الناس ويرون آثارها وقيل: الضمير للآيات، وقيل: للحجارة، وقيل: للصيحة أي وان الصيحة لمرصد لمن يعمل عملهم لقوله تعالى: (وما هي من الظالمين ببعيد) و(مقيم) قيل معلوم، وقيل: معتد دائم السلوك ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أي فيما ذكر من المدينة أو القرى أو في كونها بمرأى من الناس يشاهدونها عند مرورهم عليها ﴿ لَآيَةً ﴾ عظيمة ﴿ لِلْمُؤْمِنِينَ ٧٧ ﴾ بالله تعالى ورسوله ﷺ فانهم

الذين يعرفون ان سوء صنيعهم هو الذى ترك ديارهم بلاقع ، واما غيرهم فيحملون ذلك على الاتفاق او الاوضاع الفلكية ، وافراد الآية بعد جمعها فيما سبق قيل لما أن المشاهد هاهنا بقية الآثار لا كل القصة كما فيما سلف ، وقيل : للاشارة الى ان المؤمنين يكفيهم آية واحدة ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ ٧٨ ﴾ هم قوم شعيب عليه السلام ، والايكة فى الأصل الشجرة الملتفة واحدة الايك ، قال الشاعر :

تجلو بقادمتى حمامة ايكة بردا اسف لثاته بالاثمد

والمراد بها غيضة أى بقعة كثيفة الاشجار بناء على ما روى أن هؤلاء القوم كانوا يسكنون الغيضة وعامة شجرها الدوم ـ وقيل السدر ـ فبعث الله تعالى اليهم شعيبا فكذبوه فأهلكوا بما ستسمعه ان شاء الله تعالى ، وقيل : بلدة كانوا يسكنونها ، واطلاقها على ماذكر اما بطريق النقل او تسمية المحل باسم الحال فيه ثم غلب عليه حتى صار علما ، وأيد القول بالعلمية أنه قرئ فى الشعراء وص (ليكة) ممنوع الصرف . و(إن) عند البصريين هى المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف واللام هى الفارقة ، وعند الفراء هى النافية ولا اسم لها واللام بمعنى الا ، والمعول عليه الأول أى وأن الشأن كان أولئك القوم متجاوزين عن الحد ﴿ فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ جازيناهم على جناياتهم السابقة بالعذاب ، والضمير لاصحاب الايكة .

وزعم الطبرسى أنه لهم ولقوم لوط وليس بذاك . روى غير واحد عن قتادة قال : ذكر لنا أنه جل شأنه سلط عليهم الحر سبعة أيام لا يظلهم منه ظل ولا يمنعهم منه شىء ثم بعث سبحانه عليهم سحابة فجعلوا يلتمسون الروح منها فبعث عليهم منها نارا فأكلتهم فهو عذاب يوم الظلة ﴿ وَإِنَّهُمَا ﴾ أى محلى قوم لوط وقوم شعيب عليهما السلام وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقيل : الضمير للايكة ومدين ، والثانى وإن لم يذكر هنا لكن ذكر الأول يدل عليه لارسال شعيب عليه الصلاة والسلام الى أهلهما ؛ فقد أخرج ابن عساكر وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مدين وأصحاب الأيكة أمتان بعث الله تعالى اليهما شعيبا عليه السلام » ولا يخلو عن بعد بل قيل : إن القول الأول كذلك أيضا لأن الاخبار عن مدينة قوم لوط عليه السلام بأنها ﴿ لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ ٧٩ ﴾ أى لبطريق واضح يتكرر مع الاخبار عنها آنفا ، بأنها لبسبيل مقيم على ما عليه أكثر المفسرين ، وجمع غيرها معها فى الأخبار لا يدفع التكرار بالنسبة اليها وكأنه لهذا قال بعضهم : الضمير يعود على لوط وشعيب عليهما السلام أى وانهما لبطريق من الحق واضح .

وقال الجبائى : الضمير لخبر هلاك قوم لوط وخبر هلاك قوم شعيب ، والامام اسم لما يؤتم به وقد سمى به الطريق واللوح المحفوظ ومطلق اللوح المعد للقراءة وزيج البناء ويراد به على هذا اللوح المحفوظ .

وقال مؤرج الامام : الكتاب فى لغة حمير ، والاخبار عنهما بأنهما فى اللوح المحفوظ اشارة الى سبق حكمه تعالى بهلاك القومين لما علمه سبحانه من سوء أفعالهم ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ ﴾ يعنى ثمود ﴿ الْمُرْسَلِينَ ٨٠ ﴾ حين كذبوا رسولهم صالحا عليه السلام ، فان من كذب واحدا من رسل الله سبحانه فكأنما كذب الجميع لاتفاق كلمتهم على التوحيد والأصول التى لا تختلف باختلاف الأمم والأعصار ، وقيل : المراد بالمرسلين صالح عليه السلام ومن معه من المؤمنين على التغليب وجعل الأتباع مرسلين كما قيل : الخبيبون لخبيب ابن الزبير وأصحابه . وقال الشاعر : « قدنى من نصر الخبيبين قدى » والقول بأنه نزل كل من الناقة وسقبها

منزلة رسول لأنه كالداعي لهم إلى اتباع صالح عليه السلام فجمع بهذا الاعتبار لا اعتبار له أصلا فيما أرى ٭
والحجر واد بين الحجاز والشام كانوا يسكنونه قال الراغب: يسمى ما أحيط به الحجارة حجرا وبه سمي حجر الكعبة وديار ثمود، وقد نهى صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضي الله تعالى عنهم كما في صحيح البخاري وغيره عن الدخول على هؤلاء القوم إلا أن يكونوا باكين حذرا من أن يصيبهم مثل ما أصابهم ٭

وجاء عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن الناس عام غزوة تبوك استقوا من مياه الآبار التي كانت تشرب منها ثمود وعجنوا منها ونصبوا القدور باللحم فأمرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باهراق القدور وأن يعلفوا الابل العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد الناقة ﴿ وَءَاتَيْنَاهُمْ ءَايَاتِنَا ﴾ من الناقة وسقيها وشربها ودرها ٭
وذكر بعضهم أن في الناقة خمس آيات خروجها من الصخرة . ودنو نتاجها عند خروجها . وعظمها حتى لم تشبهها ناقة . وكثرة لبنها حتى يكفيهم جميعاً ، وقيل : كانت لنبيهم عليه السلام معجزات غير ما ذكر ولا يضرنا أنها لم تذكر على التفصيل ، وهو على الاجمال ليس بشيء ، وقيل : المراد بالآيات الأدلة العقلية المنصوبة لهم الدالة عليه سبحانه المبثوثة في الأنفس والآفاق وفيه بعد ، وقيل : آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام ٭
وأورد عليه أنه عليه السلام ليس له كتاب مأثور إلا أن يقال : الكتاب لا يلزم أن ينزل عليه حقيقة بل يكفي كونه معه مأمورا بالأخذ بما فيه ويكون ذلك في حكم نزوله عليه ، وقد يقال : بتكرار النزول حقيقة ولا يخفى قوة الايراد، وقيل : يجوز أن يراد بالآيات ما يشمل ما بلغهم من آيات الرسل عليهم السلام، ومتى صح أن يقال : أن تكذيب واحد منهم في حكم تكذيب الكل فلم لم يصح أن يقال : ان ما يأتي به واحد من الآيات كأنه أتى به الكل وفيه نظر، وبالجملة الظاهر هو التفسير الأول ﴿ فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٨١ ﴾ غير مقبلين على العمل بمقتضيه، وتقديم المعمول لرعاية تناسب رؤس الآي ٭

﴿ وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ ٨٢ ﴾ من نزول العذاب بهم ، وقيل : من الموت لاغترارهم بطول الأعمار ، وقيل : من الانهدام ونقب اللصوص وتخريب الأعداء لمزيد وثاقتها ، وقال ابن عطية : أصح ما يظهر لي في ذلك انهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة فكانوا لا يعملون بحسبها بل يعملون بحسب الأمن، وتفريع قوله تعالى : ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ ٨٣ ﴾ أظهر في تأييد الأول، ووقع في سورة الأعراف (فأخذتهم الرجفة) ووفق بينهما بان الصيحة تفضي إلى الرجفة أو هي مجاز عنها ، واستشكل التقييد بمصبحين مع ما روي في ترتيب أحوالهم بعد أن أوعدهم عليه السلام بنزول العذاب من أنه لما كانت ضحوة اليوم الرابع تحنطوا بالصبر وتكفنوا بالانطاع فأتتهم صيحة من السماء فتقطعت لها قلوبهم، فان هذا يقتضي أن أخذ الصيحة اياهم بعد الضحوة لا مصبحين. وأجيب بانه ان صحت الرواية يحمل (مصبحين) على كون الصيحة في النهار دون الليل أو أطلق الصبح على زمان ممتد إلى الضحوة وقيل : يجمع بين الآية والخبر بنحو ما جمع به بين الآيتين آنفا ، وفيه تأمل فتأمل ٭

﴿ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ ﴾ ولم يدفع عنهم ما نزل بهم ﴿ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ٨٤ ﴾ من نحت البيوت الوثيقة أو منه ومن جمع الأموال والعدد بل خروا جاثمين هلكى . فما الأولى نافية وتحتمل الاستفهام و(ما) الثانية يحتمل أن تكون

مصدرية وأن تكون موصولة واستظهره أبو حيان والعائد عليه محذوف أي الذي كانوا يكسبونه .

وفي الارشاد أن الفاء لترتيب عدم الاغناء الخاص بوقت نزول العذاب حسبما كانوا يرجونه لا عدم الاغناء المطلق فانه أمر مستمر، وفي الآية من التهكم بهم مالا يخفى .

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ أي الاخلقا متلبسا بالحق والحكمة بحيث لا يلائم استمرار الفساد واستقرار الشرور، وقد اقتضت الحكمة اهلاك أمثال هؤلاء دفعا لفسادهم وارشادا لمن بقي الى الصلاح ﴿ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ ﴾ ولابد فتنتقم أيضا من أمثال هؤلاء، فالجملة الأولى اشارة الى عذابهم الدنيوي والثانية الى عقابهم الأخروي، وفي كلتا الجملتين من تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى مع تضمن الأولى الاشارة الى وجه اهلاك أولئك بأنه أمر اقتضته الحكمة ، وفي التفسير الكبير في وجه النظم انه تعالى لما ذكر اهلاك الكفار فكأنه قيل: كيف يليق ذلك بالرحيم؟ فأجاب سبحانه بأنه إنما خلقت الخلق ليكونوا مشتغلين بالعبادة والطاعة فاذا تركوها وأعرضوا عنها وجب في الحكمة اهلاكهم وتطهير الأرض .

وتعقبه المفسر بانه انما يستقيم على قول المعتزلة ، ثم ذكر وجها آخر لذلك وهو أن المقصود من هذه القصة تصبير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على سفاهة قومه فانه عليه الصلاة والسلام اذا سمع ان الامم السالفة كانوا يعاملون انبياءهم عليهم السلام بمثل هذه المعاملات الفاسدة هان عليه عليه الصلاة والسلام تحمل سفاهة قومه ، ثم انه تعالى لما بين انزال العذاب على الامم السالفة المكذبة قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ان الساعة لآتية وان الله تعالى ينتقم لك فيها من اعدائك ويجازيك واياهم على حسناتك وسيآتهم فانه سبحانه ما خلق السموات والارض وما بينهما الا بالعدل والانصاف فكيف يليق بحكمته اهمال أمرك، والى جواز تفسير (الحق) بالعدل ذهب شيخ الاسلام واشار الى ان الباء للسببية وان المعنى ماخلقنا ذلك الا بسبب العدل والانصاف يوم الجزاء على الاعمال ، وذكر انه ينبىء عن ذلك الجملة الثانية ، ولعل جعل كل جملة اشارة الى شيء حسبما أشرنا اليه اولى .

واستدل بالأولى بعض الاشاعرة على أن أفعال العباد مطلقاً مخلوقة له تعالى لدخولها فيما بينهما ، وزعم بعض المعتزلة الرد بها على القائلين بذلك لأن المعاصي من الأفعال باطلة فاذا كانت مخلوقة له سبحانه لكانت مخلوقة بالحق والباطل لا يكون مخلوقا بالحق، وهو كلام خال عن التحقيق ﴿ فَاصْفَحِ ﴾ أي أعرض عن الكفرة المكذبين ﴿ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ٨٥ ﴾ وهو ماخلا عن عتاب على ما روى غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وفسر الراغب (الصفح) نفسه بترك التثريب وذكر انه ابلغ من العفو وفي امره صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام قادر على الانتقام منهم فكأنه قيل: أعرض عنهم وتحمل أذيتهم ولا تعجل بالانتقام منهم وعاملهم معاملة الصفوح الحليم، وحاصل ذلك أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بمخالقتهم بخلق رضي وحلم وتأن بأن ينذرهم ويدعوهم إلى الله تعالى قبل القتال ثم يقاتلهم، وعلى هذا فالآية غير منسوخة، وعن ابن عباس. وقتادة. ومجاهد. والضحاك انها منسوخة بآية السيف، وكأنهم ذهبوا إلى أن المراد بها مداراتهم وترك قتالهم، وآثر هذا الأخير العلامة الطيبي قال: ليكون خاتمة القصص جامعة للتسلي والأمر بالمداراة وتخلصاً إلى مشرع آخر وهو قوله تعالى الآتي: (ولقد) إلى آخره ففيه حديث الاعراض عن

زهرة الحياة الدنيا وهو من أعظم أنواع الضر لكن ذكر في الكشف ان الذي يقتضيه النظم ان قوله تعالى: (وما خلقنا السموات) إلى آخره جمع بين حاشيتي مفصل الآيات البرهانية والامتنانية ملخص منها مع زيادة مبالغة من الحصر ليلقيه المحتج به إلى المعاندين ويتسلى به عن استهزاء الجاحدين وتمهيد لتطرية ذكر المقصود من كون الذكر كاملا في شأن الهداية وافياً بكل ماعاق به من الغرض القائم له بحق الرعاية، ثم قال: ومنه يظهر ان الآية عطف على (وما خلقنا) الخ عطف الخاص على العام إشارة إلى أنه أتم النعم وأحق دليل وأحق مايتشفى به عن النايل وان من أوتيه لايضره فقد شيء سواه ومن طلب الهوى في غيره ترك وهواه اه فتدبر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ الذي يبلغك إلى غاية الكمال ﴿هُوَ الْخَلَّاقُ﴾ لك ولهم ولسائر الأشياء على الاطلاق ﴿الْعَلِيمُ ٨٦﴾ بأحوالك وأحوالهم وبكل شيء فلا يخفى عليه جل شأنه شيء مما جرى بينك وبينهم فحقيق أن تكل الأمور اليه ليحكم بينكم أو هو الذي خلقكم وعلم تفاصيل أحوالكم وقد علم سبحانه ان الصفح الجميل اليوم أصلح إلى أن يكون السيف أصلح، فهو تعليل الأمر بالصفح على التقديرين على ماقيل، وقال بعض المدققين: انه على الأخير تذييل للأمر المذكور وعلى الاول لقوله سبحانه: (ان الساعة لآتية) وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما والجحدري والاعمش. ومالك بن دينار (هو الخالق) وكذا في مصحف أبي. وعثمان رضي الله تعالى عنهما وهو صالح للقليل والكثير و(الخلاق) مختص بالكثير و(العليم) أوفق به، وهو على ماقيل أنسب بما تقدم من قوله سبحانه: (وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق) ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا﴾ أي سبع آيات وهي الفاتحة وروى ذلك عن عمر. وعلي. وابن عباس. وابن مسعود. وأبي جعفر. وأبي عبدالله. والحسن. ومجاهد. وأبي العالية والضحاك. وابن جبير. وقتادة رضي الله تعالى عنهم. وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حديث أبي وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما، وقيل: سبع سور وهي الطول وروى ذلك أيضاً عن عمر وابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وهي في رواية البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة سورة واحدة، وفي أخرى عد براءة دون الأنفال السابعة، وفي أخرى عد يونس دونهما، وفي أخرى عد الكهف، وقيل: السبع آل حم، وقيل: سبع صحف من الصحف النازلة على الأنبياء عليهم السلام، على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أوتي مايتضمن سبعاً منها وان لم يكن بلفظها وهي الأسباع، وعن زياد بن أبي مريم هي أمور سبع الأمر والنهي والبشارة والانذار وضرب الأمثال وتعداد النعم وأخبار الأمم، وأصح الأقوال الأول. وقد أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي ورفعوه، وقال أبو حيان: إنه لاينبغي العدول عنه بل لايجوز ذلك. وأورد على القول بأنها السبع الطول ان هذه السورة مكية وتلك السبع مدنية، وروى هذا عن الربيع، فقد أخرج البيهقي في الشعب وابن جرير وغيرهما أنه قيل له: إنهم يقولون: هي السبع الطول فقال: لقد أنزلت هذه الآية وما نزل من الطول شيء وأجيب بأن المراد بايتائها إنزالها إلى السماء الدنيا ولا فرق بين المدني والمكي فيها، واعترض بأن ظاهر (آتيناك) يأباه، وقيل: انه تنزيل للمتوقع منزلة الواقع في الامتنان ومثله كثير ﴿مِّنَ الْمَثَانِي﴾ بيان للسبع وهو على ماقال في موضع من الكشاف جمع مثنى بمعنى مردد ومكرر ويجوز أن يكون مثنى مفعل من التثنية بمعنى التكرير والاعادة كما في

تعالى: (ثم ارجع البصر كرتين) أي كرة بعد كرة ونحو قولهم لبيك وسعديك وأراد كما في الكشف أنه جمع لمعنى التكرير والاعادة كما ثنى لذلك لكن استعمال المثنى في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار ويحتمل أن يريد ان مثنى بمعنى التكرير والاعادة كما ان صريح المثنى كذلك في نحو (كرتين) ثم جمع مبالغة وقوله من التثنية إيضاح للمعنى لأنه من الثني بمعنى التثنية والأول أرجح نظراً إلى ظاهر اللفظ والثاني نظراً إلى الأصل وقال في موضع آخر: إنه من التثنية أو الثناء والواحدة مثناة أو مثنية بفتح الميم على ما في أكثر النسخ والاقيس على ما قال المدقق بحسب اللفظ ان ذلك مشتق من الثناء أو الثني جمع مثنى مفعل منهما اما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن محل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثنى عليه وكذلك محل الثني ولا بعد في باب العدل أن يكون منقولا عنه لا مخترعاً ابتداء، واطلاق ذلك على الفاتحة لأنها تكرر قراءتها في الصلاة وروى هذا عن الحسن وأبي عبدالله رحمهما الله تعالى وعن الزجاج لأنها تثنى بما يقرأ بعدها من القرآن وقيل ونسب الى الحسن أيضاً لأنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة، وتعقب بأنها كانت مسماة بهذا الاسم قبل نزولها الثاني إذ السورة كما سمعت غير مرة مكية وقيل: لأن كثيراً من ألفاظها مكرر كالرحمن والرحيم وإياك والصراط وعليهم، وقيل: لاشتمالها على الثناء على الله تعالى والقولان كما ترى، وقيل ونسب الى ابن عباس ومجاهد أن اطلاق المثاني على الفاتحة لأن الله سبحانه استثناها وادخرها لهذه الأمة فلم يعطها لغيرهم، وروى هذا الادخار في غيرها أيضاً وفي غيرها أن ذلك لأنه تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواعظه أو لما فيه من الثناء عليه تعالى بما هو أهله جل شأنه أو لأنه مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز أو يثنى بذلك على المتكلم به، وعن أبي زيد البلخي أن اطلاق المثاني على ذلك لأنه يثني أهل الشر عن شرهم فتأمل، وجوز أن يراد بالمثاني القرآن كله وأخرج ذلك ابن المنذر وغيره عن أبي مالك وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في توجيه اطلاقها عليه مع الاختلاف في الافراد والجمع، وأن يراد بها كتب الله تعالى كلها ـ فمن ـ للتبعيض وعلى الأول للبيان ﴿ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ٨٧﴾ بالنصب عطف على سبعا فان أريد بها الآيات أو السور أو الأمور السبع التي رويت عن زياد فهو من عطف الكل على الجزء بأن يراد بالقرآن مجموع ما بين الدفتين أو من عطف العام على الخاص بأن يراد به المعنى المشترك بين الكل والبعض وفيه دلالة على امتياز الخاص حتى كأنه غيره كما في عكسه وإن اريد بها الاسباع فهو من عطف أحد الوصفين على الآخر كما في قوله: * الى الملك القرم وابن الهمام * البيت بناء على أن القرآن في نفسه الاسباع أي ولقد آتيناك ما يقال له السبع المثاني والقرآن العظيم، واختار بعضهم تفسير (القرآن العظيم) كالسبع المثاني بالفاتحة لما أخرجه البخاري عن أبي سعيد بن المعلى قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته» وفي الكشف كونهما الفاتحة أوفق لمقتضى المقام لما مر في تخصيص (الكتاب وقرآن مبين) بالسورة وأشد طباقاً للواقع فلم يكن اذ ذاك قد أوتي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن كله اهـ، وأمر العطف معلوم مما قبله. وقرأت فرقة (والقرآن) بالجر عطفاً على (المثاني)، وأبعد من ذهب الى أن الواو مقحمة والتقدير سبعا من المثاني القرآن العظيم ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ لا تطمح بنظرك طموح راغب ولا تدم نظرك ﴿ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ ﴾ من زخارف الدنيا وزينتها ﴿ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ ﴾

أصنافا من الكفرة اليهود والنصارى والمشركين، وقيل: رجالا مع نسائهم، والنهي قيل له ﷺ وهو لايقتضي الملابسة ولا المقاربة، وقيل: هو لأمته وإن كان الخطاب له عليه الصلاة والسلام، وأيد بما أخرجه ابن جرير. وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الآية: نهي الرجل أن يتمنى مال صاحبه نعم كان صلى الله تعالى عليه وسلم بعد نزول الآية شديد الاحتياط فيما تضمنته، فقد أخرج أبو عبيد. وابن المنذر عن يحيى بن أبي كثير أنه عليه الصلاة والسلام مر بإبل لحي يقال لهم بنو الملوح أو بنو المصطلق قد عنست في أبوالها وأبعارها من السمن فتقنع بثوبه ومر ولم ينظر اليها لقوله تعالى: (لاتمدن عينيك) الآية، ويعد نحو هذا الفعل من باب سد الذرائع. ومنهم من أيد الأول بهذا وبدلالة ظاهر السياق عليه، وحاصلها مع ما قبل قد أوتيت النعمة العظمى التي كل نعمة وإن عظمت فهي بالنسبة اليها حقيرة فعليك أن تستغنى بذلك ولا ترغب في متاع الدنيا، وجعل من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بناء على أن «يتغن» من الغنى المقصور كيستغني وليس مقصوراً على الممدود، ويشهد لذلك ما في الحديث الصحيح في الخيل «وأما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا» وعن أبي بكر رضي الله تعالى عنه من أوتي القرآن فرأى أن أحدا أوتي من الدنيا أفضل مما أوتي فقد صغر عظيما وعظم صغيرا. وقد أخرج ابن المنذر عن سفيان ابن عيينة ما هو بمعناه، وقال العراقي: ان الخبر مروي لكن لم أقف على روايته عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه في شيء من كتب الحديث.

وحكى بعضهم في سبب نزول الآية أنه وافت من بصرى وأذرعات سبع قوافل لقريظة والنضير في يوم واحد فيها أنواع من البر والطيب والجواهر فقال المسلمون: لو كانت لنا لتقوينا بها ولأنفقناها في سبيل الله تعالى فنزلت، فكأنه سبحانه يقول: قد أعطيتكم سبعا هي خير من سبع قوافل، وروى هذا عن الحسين بن الفضل، وتعقب بأنه ضعيف أو لا يصح لأن السورة مكية وقريظة والنضير كانوا بالمدينة فكيف يصح أن يقال ذلك وهو كما ترى. نعم روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم وافى بأذرعات سبع قوافل ليهود بني قريظة والنضير فيها الخ وهو غير معروف، وقد قالوا: إنه لم يعهد سفره صلى الله تعالى عليه وسلم للشام، واستؤنس بخبر النزول على أن النهي معنى به سيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام كالنهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ حيث أنهم لم يؤمنوا، وكان ﷺ يود أن يؤمن كل من بعث اليه ويشق عليه عليه الصلاة والسلام لمزيد شفقته بقاء الكفرة على كفرهم ولذلك قيل له: (ولا تحزن عليهم) وكأن مرجع الجملة الأولى إلى النهي عن الالتفات إلى أموالهم ومرجع هذه الجملة إلى النهي عن الالتفات اليهم، وليس المعنى لاتحزن عليهم حيث أنهم المتمتعون بذلك فإن التمتع به لا يكون مدارا للحزن عليهم، وكون المعنى لاتحزن على تمتعهم بذلك فالكلام على حذف مضاف لايخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر من غير داع اليه ﴿ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ٨٨ ﴾ كناية عن التواضع لهم والرفق بهم، وأصل ذلك أن الطائر إذا أراد أن يضم فرخه اليه بسط جناحيه له، والجناحان من ابن آدم جانباه ﴿ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ٨٩ ﴾ أي المنذر الكاشف نزول عذاب الله تعالى ونقمه المخوفة بمن لم يؤمن ﴿ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ٩٠ ﴾ قيل: إنه متعلق بقوله تعالى: (ولقد آتيناك) الخ على أن

يكون في موضع نصب نعتا لمصدر من (آتينا) محذوف أي آتيناك سبعا من المثاني إيتاء كما أنزلنا وهو في معنى أنزلنا عليك ذلك إنزالا كإنزالنا على أهل الكتاب ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ٩١﴾ أي قسموه إلى حق وباطل حيث قالوا عنادا وعداوة: بعضه حق موافق للتوراة والإنجيل وبعضه باطل مخالف لهما، وتفسير (المقتسمين) المذكورين بأهل الكتاب مما روي عن الحسن. وغيره، وفي الدر المنثور أخرج البخاري. وسعيد بن منصور. والحاكم. وابن مردويه من طرق عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الآية: هم أهل الكتاب جزءوه أجزاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، وجاء ذلك مرفوعا أيضا، فقد أخرج الطبراني في الأوسط عن الحبر قال: سأل رجل رسول الله ﷺ قال: أرأيت قول الله تعالى: (كما أنزلنا على المقتسمين) قال عليه الصلاة والسلام: اليهود والنصارى قال: (الذين جعلوا القرآن عضين) ما عضين؟ قال ﷺ: آمنوا ببعض وكفروا ببعض، أو اقتسموه لأنفسهم استهزاء به، فقد روي عن عكرمة أن بعضهم كان يقول: سورة البقرة لي وبعضهم سورة آل عمران لي وهكذا، وجوز أن يراد بالمقتسمين أهل الكتاب ويراد من القرآن معناه اللغوي أي المقروء من كتبهم أي الذين اقتسموا ما قرءوا من كتبهم وحرفوه وأقروا ببعض وكذبوا ببعض، وحمل توسط قوله تعالى: (لاتمدن عينيك) الخ بين المتعلق والمتعلق على إمداد ما هو المراد بالكلام من التسلية. وتعقب القول بهذا التعلق بأنه جل هذا المقام عن التشبيه فلقد أوتي صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يؤت أحد قبله ولا بعده مثله، وفي حمل القرآن على معناه اللغوي ما فيه، وقيل: هو متعلق بقوله تعالى: (وقل إني أنا النذير المبين) لأنه في قوة الأمر بالإنذار كأنه قيل: أنذر قريشا مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعني اليهود وهو ما جرى على قريظة. والنضير بأن جعل المتوقع كالواقع وقد وقع كذلك. وتعقب بأن المشبه به العذاب المنذر ينبغي أن يكون معلوما حال النزول وهذا ليس كذلك فيلغو التشبيه، وتنزيل المتوقع منزلة الواقع له موقع جليل من الإعجاز لكن إذا صادف مقاما يقتضيه كما في قوله تعالى: (إنا فتحنا لك فتحا مبينا) ونظائره، على أن تخصيص الاقتسام باليهود بمجرد اختصاص العذاب المذكور بهم مع شركتهم للنصارى في الاقتسام المتفرع على الموافقة والمخالفة، وفي الاقتسام بمعنى التحريف الشامل للكتابين بل تخصيص العذاب المذكور بهم مع كونه من نتائج الاقتسام تخصيص من غير مخصص، وجوز أن يراد بالمقتسمين جماعة من قريش وهي اثنا عشر، وقال ابن السائب: ستة عشر رجلا حنظلة بن أبي سفيان. وعتبة. وشيبة ابنا ربيعة. والوليد بن المغيرة وأبو جهل. والعاص بن هشام. وأبو قيس بن الوليد. وقيس بن الفاكه. وزهير بن أمية. وهلال عبد الأسود. والسائب بن صيفي. والنضر بن الحرث. وأبو البختري بن هشام. وزمعة بن الحجاج. وأمية بن خلف. وأوس ابن المغيرة أرسلهم الوليد بن المغيرة أيام الموسم ليقفوا على مداخل طرق مكة لينفروا الناس عن الإيمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاقتسموا على هاتيك المداخل يقول بعضهم: لا تغتروا بالخارج فإنه ساحر، ويقول الآخر: كذاب، والآخر: شاعر إلى غير ذلك من هذيانهم فأهلكهم الله تعالى يوم بدر وقبله بآفات، ويجعل (الذين) منصوبا بالنذير على أنه مفعوله الأول و(كما) مفعوله الثاني أي أنذر المعضين الذين يجزءون القرآن إلى سحر وشعر وأساطير مثل ما أنزلنا على المقتسمين الذين اقتسموا مداخل مكة وهذوا مثل هذيانهم،

وتعقب بأن فيه مع ما فيه من المشاركة لما سبق فى عدم كون العذاب الذى شبه به العذاب المنذر واقعا وموما للمنذرين أنه لا داعى إلى تخصيص وصف التعضية بهم واخراج المقتسمين من بينهم مع كونهم اسوة لهم فى ذلك فان وصفهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما وصفوا به من السحر والشعر والكذب متفرع على وصفهم للقرآن بذلك وهل هو الا نفس التعضية ولا إلى اخراجهم من حكم الانذار ، على أن ما نزل بهم من العذاب لم يكن من الشدة بحيث يشبه به عذاب غيرهم ولا بخصوصا بهم بل هو عام لكلا الفريقين وغيرهم ، مع أن بعض من عد من المنذرين على قول كالوليد بن المغيرة. والاسود . وغيرهما قد هلكوا قبل هلاك أكثر المقتسمين يوم بدر ، ولا إلى تقديم المفعول الثانى على الاول كما ترى ، وقيل : إنه صفة لمفعول (النذير) أقيم مقامه بعد حذفه والمقتسمون هم القاعدون فى مداخل الطرق كما حرر ، أى النذير عذابا مثل العذاب الذى أنزلناه على المقتسمين .

وتعقب أيضا بأن فيه مع ما مر أنه يقتضى أن يكون (كما أنزلنا) من مقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو لا يصلح لذلك ، واعتذر له بأنه كما يقول بعض خواص الملك أمرنا بكذا والآمر الملك كما تقدم غير بعيد أو حكاية لقول الله تعالى ، وفيه من التعسف ما لا يخفى ، وأيضا فيه اعمال الوصف الموصوف فى المفعول وهو مما لا يجوز .

وأجيب بأن الكوفية تجوزه والقائل بنى الكلام على ذلك أو أن المراد بالمفعول المفعول الغير الصريح وتقديره بعذاب وهو لا يمنع الوصف من العمل فيه ، وقيل : المراد بالمقتسمين على تقدير الوصفية الرهط الذين تقاسموا على أن يبيتوا صالحا عليه السلام فأهلكهم الله تعالى ، والاقتسام بمعنى التقاسم ، ولا اشكال فى التشبيه لأن عذابهم أمر محقق نطق به القرآن العظيم فيصح أن يقع مشبها به للعذاب المنذر ، والموصول اما مفعول أول - للنذير - أو لما دل هو عليه من (أنذر) . وتعقب أيضا بأن فيه بعد اغماض العين عما فى المفعولية من الخلاف او الخفاء أنه لا يكون للتعرض لعنوان التعضية فى حيز الصلة ولا لعنوان الاقتسام بالمعنى المزبور فى حيز المفعول الثانى فائدة لما أن ذلك إنما يكون للاشعار بعلية الصلة والصفة للحكم الثابت للموصول والموصوف فلا يكون هناك وجه شبه يدور عليه تشبيه عذابهم بعذابهم خاصة لعدم اشتراكهم فى السبب ، فان المضين بمعزل من التقاسم على التبييت الذى هو السبب لهلاك أولئك مع أن أولئك بمعزل من التعضية التى هى السبب لهلاك هؤلاء ولا علاقة بين السببين مفهوما ولا وجودا تصحح وقوع أحدهما فى جانب والآخر فى جانب ، واتفاق الفريقين على مطلق الاتفاق على الشرور المفهوم من الاتفاق على الشر المخصوص الذى هو التبييت المدلول عليه بالتقاسم غير مفيد إذ لا دلالة لعنوان التعضية على ذلك وإنما يدل عليه اقتسام المداخل ، وجعل الموصول مبتدأ على أن خبره الجملة القسمية لا يليق بجزالة التنزيل وجلالة شأنه الجليل اه ، وهذا الجعل مروى عن ابن زيد ، وفى رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجها البيهقى . وأبو نعيم فى الدلائل ما يقتضيه ، ومن هنا قيل بمنع عدم اللياقة ، وبعض من يسلمها يقول : يجوز أن يكون الموصول صفة (المقتسمين) مرادا بهم أولئك الرهط ، ومعنى جعلهم القرآن عضين حكمهم بأنه مفترى وتكذيبهم به والمراد منه معناه اللغوى فيئول الى وصفهم بتكذيبهم بكتابهم واعراضهم عن الايمان به والعمل بما فيه ، ويوافق ما مر من قوله تعالى فيهم وفى قومهم : (وآتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين) بناء على أن المراد بالآيات آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام حسبما قيل به فيما سبق ، وان أبيت ذلك بناء على ما سمعت هنالك التزمنا كون الموصول مفعولا وقلنا : فائدة التعرض للعنوانين المذكورين على الوجه المذكور الاشارة الى تفظيع أمر التكذيب وكونه فى سببيته للعذاب

كالاقتسام على قتل النبي ، ويلتزم مايشعر به هذا من أعظمية الاقتسام المزبور لأنه لايكون الاعن تكذيب ومزيد عداوة للنبي ، وفيه بحث، وقيل: المصحح لوقوع أحد العنوانين في جانب والآخر في جانب أن التكذيب ينجر بزعم المكذبين الى ابطال أمر النبي عليه الصلاة والسلام واطفاء نوره وهو العلة الغائية لذلك والاقتسام المذكور كذلك وهو كما ترى ، وقال أبو البقاء وليته لم يقل: إن (كما أنزلنا) متعلق بقوله تعالى: (متعنا به أزواجاً منهم) وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف أي متعناهم تمتيعاً كما أنزلنا ، والمعنى نعمنا بعضهم كما عذبنا بعضهم . وذكر ابن عطية . وغيره أنه يحتمل أن يكون المعنى قل انى أنا النذير المبين كما قد أنزلنا في الكتب أنك ستأتي نذيراً على المقتسمين أي أهل الكتاب ، ومرادهم على ماقيل أن (ما) في (كما) موصولة، والمراد من المشابهة المستفادة من الكاف الموافقة وهي مع ما في حيزها في محل النصب على الحالية من مفعول (قل) أي قل هذا القول حال كونه كما أنزلنا على أهل الكتابين أي موافقا لذلك ، والانسب على هذا حمل الاقتسام على التحريف ليكون وصفهم بذلك تعريضا بما فعلوا من تحريفهم وكتمانهم لنعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . وأنت تعلم أن فيه بعداً لكنه أولى بالنسبة الى بعض ما تقدم، وقريب منه ماقيل: المعنى ولقد آتيناك سبعا من المثاني ايتاء موافقا للايتاء الذي أنزلناه على أهل الكتابين وأخبرناهم به في كتبهم، وفيه مافيه .

وأما جعلها زائدة والمعنى أنا النذير المبين ماأنزلنا فحاله غني عن التنبيه عليه ، وقال العلامة أبو السعود بعد نقل أقوال عقبها بما عقبها: والاقرب من الاقوال المذكورة ان (كما أنزلنا) متعلق بقوله تعالى: (ولقد آتيناك) الخ ، وان المراد بالمقتسمين أهل الكتابين ، وأن الموصول مع صلته صفة مبينة لكيفية اقتسامهم ومحل الكاف النصب على المصدرية ، وحديث جلالة المقام عن التشبيه من لوائح النظر الجليل .

والمعنى لقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ايتاء مماثلا لانزال الكتابين على أهلهما ، وعدم التعرض لذكر ماأنزل عليهم من الكتابين لأن الغرض بيان المماثلة بين الايتائين لابين متعلقيهما ، والعدول عن تطبيق مافي جانب المشبه به على مافي جانب المشبه بأن يقال: كما آتينا المقتسمين حسبما وقع في قوله تعالى: (الذين آتيناهم الكتاب) الخ للتنبيه على مابين الايتائين من التنائي فان الاول على وجه التكرمة والامتنان فشتان بينه وبين الثاني ، ولا يقدح ذلك في وقوعه مشبها به فان ذلك إنما هو لمسلميته عندهم ، وتقدم وجوده على المشبه زمانا لا لمزية تعود الى ذاته ، ونظير ذلك ماقيل في الصلوات الابراهيمية فليس في التشبيه اشعار بأفضلية المشبه به من المشبه فضلا عن ايهام ماتعلق به الاول مما تعلق به الثاني ، وإنما ذكروا بعنوان الاقتسام إنكاراً لاتصافهم به مع تحقق ماينفيه من الانزال المذكور وإيذانا بأنهم كان من حقهم أن يؤمنوا بكله حسب إيمانهم بما أنزل عليهم بحكم الاشتراك في العلة والاتحاد في الحقيقة التي هي مطلق الوحي ، وتوسيط قوله تعالى: (لاتمدن عينيك) الخ لكمال اتصاله بما هو المقصود من بيان حال ما أوتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم .

ولقد بين أولا علو شانه ورفعة مكانه ﷺ بحيث يستوجب اغتباطه عليه الصلاة والسلام بمكانه واستغناءه به عما سواه ، ثم نهى عن الالتفات الى زهرة الدنيا وعبر سبحانه عن إيتائها لأهلها بالتمتيع المنبيء عن وشك زوالها عنهم ، ثم عن الحزن لعدم إيمان المنهمكين فيها ، وأمر بمراعاة المؤمنين والاكتفاء بهم عن غيرهم وباظهار قوامه بمواجب الرسالة ومراسم النذارة حسبما فصل في تضاعيف ماأوتي من القرآن العظيم . ثم رجع

إلى كيفية إتيانه على وجه أدمج فيه مايزيح شبه المنكرين ويستنزلهم من العناد من بيان مشاركته لما لاريب لهم في كونه وحيا صادقا، فتأمل والله تعالى عنده علم الكتاب اه وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق *

وفي البحر بعد نقل أكثر هذه الأقوال وهذه أقوال وتوجيهات متكلفة والذي يظهر لي أنه تعالى لما أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لايحزن على من لم يؤمن وأمره عليه الصلاة والسلام بخفض جناحه للمؤمنين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلم المؤمنين وغيرهم أنه هو النذير المبين لئلا يظن المؤمنون أنهم لما أمر صلى الله تعالى عليه وسلم بخفض جناحه لهم خرجوا من عهدة النذارة فأمر صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يقول لهم: (إني أنا النذير المبين) لكم ولغيركم كما قال سبحانه: (إنما أنت منذر من يخشاها) وتكون الكاف نعتا لمصدر محذوف، والتقدير وقل قولا مثل ما أنزلنا على المقتسمين إنك نذيرهم، فالقول للمؤمنين في النذارة كالقول للكفار المقتسمين لئلا يظن انذارك للكفار مخالفا لانذار المؤمنين بل أنت في وصف النذارة لهم بمنزلة واحدة تنذر المؤمن كما تنذر الكافر كما قال تعالى: (إن أنا إلا نذير وبشير(١) لقوم يؤمنون) اه بحروفه، وهو كما ترى ركيك لفظاً ومعنى والله تعالى أعلم بمراده وعنده علم الكتاب، وعضين جمع عضة وأصلها عضوة بكسر العين وفتح الضاد بمعنى جزء فهو معتل اللام من عضاه بالتشديد جعله أعضاء وأجزاء؛ فالمعنى جعلوا القرآن أجزاء *

وقيل: العضه في لغة قريش السحر فيقولون للساحر: عاضه وللساحرة عاضهة، وفي حديث رواه ابن عدي في الكامل. وأبو يعلى في مسنده «لعن الله تعالى العاضهة والمستعضهة» وأراد ﷺ الساحرة والمستسحرة أي المستعملة لسحر غيرها، وهو على هذا مأخوذ من عضهته فاللام المحذوفة هاء كما في شفة وشاة على القول بأن أصلهما شفهة وشاهة بدليل جمعهما على شفاه وشياه وتصغيرهما على شفيهة وشويهة *

وعن الكسائي أنه من عضهه عضها وعضيهة رماه بالبهتان، قيل: وأخذ العضه بمعنى السحر من هذا لأن البهتان لا أصل له والسحر تخييل أمر لا حقيقة له، وذهب الفراء إلى أنه من العضاه وهي شجرة تؤذي كالشوك واختار بعضهم الأول، وجمع السلامة لجبر ماحذف منه كعزين وسنين وإلا فحقه أن لا يجمع جمع السلامة المذكر لكونه غير عاقل ولتغير مفرده، ومثل هذا كثير مطرد، ومن العرب من يلزمه الياء ويجعل الاعراب على النون فيقول: عضينك كسنينك وهذه اللغة كثيرة في تميم. وأسد، وفي التعبير عن تجزئة القرآن بالتعضية التي هي تفريق الأعضاء من ذي الروح المستلزم لإزالة حياته وإبطال اسمه دون مطلق التجزئة والتفريق اللذين ربما يوجدان فيما لا يضره التبعيض للتنصيص على قبح ما فعلوه بالقرآن العظيم ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٩٢﴾ أي لنسئلن يوم القيامة أصناف الكفرة مطلقا المقتسمين وغيرهم سؤال تقريع وتوبيخ ﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٣﴾ في الدنيا من قول وفعل وترك فيدخل فيه ماذكر من الاقتسام والتعضية دخولا أوليا أو لنجازينهم على ذلك، وعلى التقديرين لامنافاة بين هذه الآية وقوله تعالى: (فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان) لأن المراد هنا حسبما أشرنا اليه إثبات سؤال التقريع والتوبيخ أو المجازاة بناءا على أن السؤال مجاز عنها وهناك نفي سؤال الاستفهام لأنه تعالى عالم بجميع أعمالهم؛ وروي هذا عن ابن عباس، وضعف هذا الامام بأنه لا معنى لتخصيص نفي سؤال الاستفهام بيوم القيامة لأن ذلك السؤال محال عليه تعالى في كل وقت. وأجيب بأنه بناءا على زعمهم

(١) وقع في الأصل بشير ونذير الخ والتلاوة كما ذكرنا اه

كقوله تعالى: (وبرزوا لله جميعاً) فانه يظهر لهم في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يخفى عليه شيء فلا يحتاج إلى الاستفهام، وقيل : المراد لا سؤال يومئذ منه تعالى ولا من غيره بخلاف الدنيا فانه ربما سأل غيره فيها . ورد بأن قوله : لأنه سبحانه عالم بجميع أعمالهم يأباه .

واختار غير واحد في الجمع أن النفي بالنسبة الى بعض المواقف والاثبات بالنسبة الى بعض آخر ، وسيأتي تمام الكلام في ذلك ، واستظهر بعضهم عود الضمير في (لنسألنهم) الى (المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) للقرب ، وجوز أن يعود على الجميع من مؤمن وكافر لتقدم ما يشعر بذلك من قوله سبحانه : (وقل انى أنا النذير المبين) و(ما) للعموم كما هو الظاهر، وأخرج ابن جرير : وغيره وعن أبي العالية أنه قال في الآية : يسئل العباد كلهم يوم القيامة عن خلتين عما كانوا يعبدون وعما أجابوا به المرسلين .

وأخرج الترمذي . وجماعة عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « يسئلون عن قول لا إله الا الله » وأخرجه البخاري في تاريخه . والترمذي من وجه آخر عن أنس موقوفاً ، وروى أيضاً عن ابن عمر . ومجاهد ، والمعنى على ما في البحر يسئلون عن الوفاء بلا إله إلا الله والتصديق لها بالاعمال ، والفاء قيل لترتيب الوعيد على أعمالهم التي ذكر بعضها ، وقيل : لتعليل النهي والأمر فيما سبق ، وزعم أنها الفاء الداخلة على خبر الموصول كما في قولك : الذي يأتيني فله درهم مبني على أن (الذين) مبتدأ وقد علمت حال ذلك ، وفي التعرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام ما لا يخفى من اظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ قال الكلبي : أي أظهره واجهر به يقال : صدع بالحجة اذا تكلم بها جهاراً ، ومن ذلك قيل للفجر صديع (١) لظهوره .

وجوز أن يكون أمراً من صدع الزجاجة وهو تفريق اجزائها أي افرق بين الحق والباطل ، وأصله على ما قيل الابانة والتمييز ، والباء على الأول صلة وعلى الثاني سببية ، و(ما) جوز أن تكون موصولة والعائد محذوف أي بالذي تؤمر به فحذف الجار فتعدى الفعل إلى الضمير فصار تؤمره ثم حذف ، ولعل القائل بذلك لم يعتبر حذفه مجروراً لفقد شرط حذفه بناء على أنه يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جر به الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً ، وقيل : التقدير فاصدع بما تؤمر بالصدع به فحذفت الباء الثانية ثم الثالثة ثم لام التعريف ثم المضاف ثم الهاء ، وهو تكلف لا داعي له ويكاد يورث الصداع ، والمراد بما يؤمر به الشرائع مطلقاً ، وقول مجاهد : كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم إن المعنى اجهر بالقرآن في الصلاة يقتضي بظاهره التخصيص ولا داعي له أيضاً كما لا يخفى ، وأظهر منه في ذلك ما روي عن ابن زيد أن المراد (بما تؤمر) القرآن الذي أوحي اليه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يبلغهم إياه ، وأن تكون مصدرية أي فاصدع بمأموريتك وهو الذي عناه الزمخشري بقوله : أي بأمرك مصدر من المبني للمفعول ، وتعقبه أبو حيان بأنه مبني على مذهب من يجوز أن يراد بالمصدر أن والفعل المبني للمفعول والصحيح أن ذلك لا يجوز . ورد بأن الاختلاف في المصدر الصريح هل يجوز انحلاله إلى حرف مصدري وفعل مجهول أم لا اما أن الفعل المجهول هل يوصل به حرف مصدري فليس محل النزاع ، فان كان اعتراضه على الزمخشري في تفسيره بالامر وأنه كان ينبغي أن يقول بالمأمورية فشيء

---

(١) كما في قوله « كأن بياض غرته صديع » اه منه

آخر سهل ، ثم لا يخفى ما في الآية من الجزالة ، وقال أبو عبيدة: عن رؤبة ما في القرآن منها ، ويحكى أن بعض العرب سمع قارئا يقرأها فسجد فقيل له في ذلك فقال: سجدت لبلاغة هذا الكلام ، ولم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مستخفيا كما روي عن عبد الله بن مسعود قبل نزول ذلك فلما نزلت خرج هو وأصحابه عليه الصلاة والسلام

﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ٩٤ ﴾ أي لا تلتفت إلى ما يقولون ولا تبال بهم فليست الآية منسوخة ، وقيل: هي من آيات المهادنة التي نسختها آية السيف ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وأبو داود في ناسخه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ٩٥﴾ بك أو بك وبالقرآن كما روي عن ابن عباس بقمعهم وتدميرهم . أخرج الطبراني في الأوسط . والبيهقي . وأبو نعيم كلاهما في الدلائل . وابن مردويه بسند حسن قال : المستهزؤن الوليد بن المغيرة . والأسود بن عبد يغوث . والأسود بن المطلب . والحرث ابن عيطل السهمي . والعاص بن وائل فأتاه جبريل عليه السلام فشكاهم اليه فأراه الوليد فأومأ جبريل عليه السلام إلى أكحله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما صنعت شيئا قال : كفيتكه ، ثم أراه الأسود ابن المطلب فأومأ إلى عينيه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيتكه ، ثم أراه الأسود بن عبد يغوث فأومأ إلى رأسه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيتكه ، ثم أراه الحرث فأومأ إلى بطنه فقال : ما صنعت شيئا قال: كفيتكه ، ثم أراه العاص بن وائل فأومأ إلى أخمصه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيتكه . فأما الوليد فمر برجل من خزاعة وهو يريش نبلا فأصاب أكحله فقطعها ، وأما الأسود بن المطلب فنزل تحت سمرة فجعل يقول: يابني ألا تدفعون عني قد هلكت أطعن بالشوك في عيني فجعلوا يقولون : ما نرى شيئا فلم يزل كذلك حتى عميت عيناه ، وأما الأسود بن عبد يغوث فخرج في رأسه قروح فمات منها ، وأما الحرث فأخذه الماء الأصفر في بطنه حتى خرج رجيعه من فيه فمات منه ، وأما العاص فركب إلى الطائف فربض على شبرقة فدخل في أخمص قدمه شوكة فقتلته ، وقال الكرماني في شرح البخاري : إن المستهزئين هم السبعة الذين ألقوا الأذى ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي كما جاء في حديث البخاري وهم : عمرو بن هشام . وعتبة بن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . والوليد بن عتبة . وأمية بن خلف . وعقبة بن معيط ، وعمارة بن الوليد ، وفي الأعلام للسهيلي أنهم قذفوا بقليب بدر وعدهم بخلاف ما ذكر . وفي الدر المنثور وغيره روايات كثيرة مختلفة في عدتهم(١) وأسمائهم وكيفية هلاكهم ، وعد الشعبي منهم هبار بن الأسود . وتعقبه في البحر بأن هبارا أسلم يوم الفتح ورحل إلى المدينة فعده وهم ، وهذا متعين إذا كانت كفايته عليه السلام إياهم بالإهلاك كما هو الظاهر ، وقد ذكر الإمام نحو ما ذكرنا من اختلاف الروايات ثم قال : ولا حاجة إلى شيء من ذلك ، والقدر المعلوم انهم كانوا طائفة لهم قوة وشوكة لأن أمثالهم هم الذين يقدرون على مثل هذه السفاهة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في علو قدره وعظم منصبه ، ودل القرآن على ان الله سبحانه أفناهم وأبادهم وأزال كيدهم .

﴿الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ أي اتخذوا إلها يعبدونه معه تعالى ، وصيغة الاستقبال لاستحضار الحال الماضية ، وفي وصفهم بذلك تسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتهوين للخطب عليه عليه الصلاة والسلام بالاشارة الى أنهم لم يقتصروا على الاستهزاء به صلى الله تعالى عليه وسلم بل اجترؤا على

(١) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم كانوا ثمانية اه منه

العظيمة التي هي الاشراك به سبحانه ﴿ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٩٦ ﴾ ما يأتون ويذرون وفيه من الوعيد ما لا يخفى.

وفي البحر أنه وعيد لهم بالمجازاة على استهزائهم وشركهم في الآخرة كما جوزوا في الدنيا ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ٩٧ ﴾ من كلمات الشرك والاستهزاء، وتحلية الجملة بالتأكيد لافادة تحقق ما تضمنه من التسلية . وصيغة المضارع لافادة استمرار العلم حسب استمرار متعلقه باستمرار ما يوجبه من أقوال الكفرة ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾ فافزع الى ربك فيما نابك من ضيق الصدر بالتسبيح ملتبسا بحمده أي قل: سبحان الله والحمد لله أو فنزهه عما يقولون حامداً له سبحانه على أن هداك للحق ، فالتسبيح والحمد بمعناها اللغوي كما أنهما على الأول بمعناها العرفي أعني قول تينك الجملتين ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى من اللطف به عليه الصلاة والسلام والاشعار بعلة الحكم أعني الأمر المذكور ﴿ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ٩٨ ﴾ أي المصلين ففيه التعبير عن الكل بالجزء . وهذا الجزء على ما ذهب اليه البعض أفضل الأجزاء لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: وأقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، وليس هذا موضع سجدة خلافاً لبعضهم . وفي أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بما ذكر إرشاد له إلى ما يكشف به الغم الذي يجده كأنه قيل: افعل ذلك يكشف عنك ربك الغم والضيق الذي تجده في صدرك ولمزيد الاعتناء بأمر الصلاة جيء بالأمر بها كما ترى مغايراً للأمر السابق على هذا الوجه المخصوص.وفي ذلك من الترغيب فيها ما لا يخفى . وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أحزنه أمر فزع إلى الصلاة . وصح حبب لي من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة ، وذكر بعضهم أن في الآية إشارة إلى الترغيب بالجماعة فيها . وأن في عدم تقييد السجود بنحو له أو لربك إشارة إلى أنه مما لا يكاد يخطر بالبال إيقاعه لغيره تعالى فتدبر .

﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ ﴾ دم على ما أنت عليه من عبادته سبحانه ، قيل : وفي الاظهار بالعنوان السالف آنفاً تأكيد لما سبق من اظهار اللطف به ﷺ والاشعار بعلة الأمر بالعبادة ﴿ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٩٩ ﴾ أي الموت كما روي عن ابن عمر . والحسن . وقتادة . وابن زيد ، وسمي بذلك لأنه متيقن اللحوق بكل حي ، وإسناد الاتيان اليه للايذان بأنه متوجه إلى الحي طالب للوصول اليه ، والمعنى دم على العبادة مادمت حيا من غير إخلال بها لحظة ، وقال ابن بحر : اليقين النصر على الكافرين الذي وعده صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأيا ما كان فليس المراد به ما زعمه بعض الملحدين مما يسمونه بالكشف والشهود ، وقالوا : إن العبد متى حصل له ذلك سقط عنه التكليف بالعبادة وهي ليست إلا للمحجوبين ، ولقد مرقوا بذلك من الدين وخرجوا من ربقة الاسلام وجماعة المسلمين .

وذكر بعض الثقات أن هذا الأمر كان بعد الاسراء والعروج إلى السماء ، أفترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتضح له ليلتئذ صبح الكشف والشهود ولم يمن عليه باليقين عظيم الكرم والجود؟ الله أكبر لا يتجاسر على ذلك من في قلبه مثقال ذرة من إيمان أو رزق حبة خردل من عقل ينتظم به في سلك الإنسان ، وأيضاً لم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مادام حياً آتياً بمراسم العبادة قائماً بأعباء التكليف لم ينحرف عن الجادة قدر

حادة أفيقال : إنه لم يأته عليه الصلاة والسلام حتى توفى ذلك اليقين ولذلك بقى فى مشاق التكليف إلى أن قدم على رب العالمين ، لا أرى أحدا يخطر له ذلك بجنان ولو طال سلوكه فى مهامه الضلالة وبان . نعم ذكر بعض العلماء الكرام فى قوله تعالى : (ولقد نعلم) الخ كلاما متضمنا شيئا مما يذكره الصوفية لكنه بعيد بمراحل عن مرام أولئك اللئام ، ففى الكشف أنه تعالى بعد ماهدم قواعد جهالات الكفرة وأبرق وأرعد بما أظهر من صنيعه بالقائلين نحو مقالات أولئك الفجرة فذلك الكلام بقوله سبحانه : (ولقد نعلم) مؤكدا هذا التأكيد البالغ الصادر عن مقام تسخط بالغ وكبرياء لينفس عن حبيبه عليه الصلاة والسلام أشد التنفيس ، ثم أرشد الى ماهو أعلى من ذلك مما تأهله لمسامرة الجليس للجليس وقال تعالى : (فسبح بحمد ربك) اشارة الى التوجه اليه بالكلية والتجرد التام عن الأغيار والتحلى بصفات من توجه اليه بحسن القبول والافتقار اذ ذلك مقتضى التسبيح والحمد لمن عقلهما ، ثم قال سبحانه : (وكن من الساجدين) دلالة على الاقتراب المضمر فيه لأن السجود غاية الذلة والافتقار وهو مظهر الفناء حتى نفسه وشرك البقاء بمن أمره بخمسه ، وقوله تعالى شأنه : (واعبد ربك) الخ ظاهره ظاهر وباطنه يومى إلى أن السفر فى الله تعالى لاينقطع والشهود الذى عليه يستقر لا يحصل أبدا فما من طامة الا وفوقها طامة ، اذا تغيبت بدا ، وان بدا غيبنى ،

وعن لسان هذا المقام (رب زدنى علما) اه ، هذا ولايخفى مما ذكره غير واحد من المفسرين مناسبة خاتمة هذه السورة لفاتحتها وأن قوله سبحانه : (ولقد نعلم) الخ فى مقابلة (وقالوا يأيها الذى نزل عليه الذكر) والله تعالى أعلم وأحكم ،

﴿ ومن باب الإشارة فيما تقدم من الآيات ﴾ ماقالوه مما ملخصه (نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) أى أخبرهم بأنى أغفر خطرات قلوب العارفين بعد ادراكهم مواضع خطرها وتداركهم ماهو مطلوب منهم وأرحمهم بأنواع الفيوضات وأوصلهم إلى أعلى المكاشفات والمشاهدات (وأن عذابى هو العذاب الأليم) وهو عذاب الاحتجاب والطرد عن الباب ،

وقال ابن عطاء هذه الآية إرشاد له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى كيفية الارشاد كأنه قيل : أقم عبادى بين الخوف والرجاء ليصح لهم سبيل الاستقامة فى الطاعة فان من غلب عليه رجاؤه عطله ومن غلب عليه خوفه أقنطه وذكر بعضهم أن فيها إشارة إلى ترجيح جانب الخوف على الرجاء لأنه سبحانه أجرى وصف الرحمة على نفسه عز وجل ولم يجر العذاب على ذلك السنن ، وأنت تعلم أن المذكور فى كثير من الكتب أنه ينبغى للانسان أن يكون معتدل الرجاء والخوف الا عند الموت فينبغى أن يكون رجاؤه أزيد من خوفه ، وفى المقام كلام طويل يطلب من موضعه (لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون) قال النورى : أى بحياتك التى خصصت بها من بين العالمين ، وقال القرشى : هذا قسم بحياة الحبيب صلى الله تعالى عليه وسلم . وانما أقسم سبحانه بها لأنها كانت به تعالى وان فى ذلك لآيات للمتوسمين ، أى المتفرسين ، وذكروا أن للفراسة مراتب فبعضها يحصل بعين الظاهر وبعضها مايدركه آذان العارفين مما ينطق به الحق بألسنة الخلق ، وبعضها مايبدو فى صورة المتفرس من أشكال تصرف الحق سبحانه وانطاقه وجوده له حتى ينطق جميع شعرات بدنه بألسنة مختلفة فيرى ويسمع من ظاهر نفسه مايدل على وقوع الأمور الغيبية ، وبعضها مايحصل بحواس الباطن حيث وجدت بلطفها أوائل المغيبات باللائحة ، وبعضها مايحصل من النفس الأمارة بما يبدو فيها من التمنى والاهتزاز وذلك سر محبته فان الله تعالى

إذا أراد فتح باب الغيب ألق في النفس آثار بواديه إما محبوبة فتتمنى وإما مكروهة فتنفر فتفزع ولا يعرف ذلك إلا رباني الصفة ، وبعضها ما يحصل للقلب اما بالإلهام واما بالكشف ، وبعضها ما يحصل للعقل وذلك ما يقع من أثقال الوحي الغيبي عليه ، وبعضها ما يحصل للروح بالواسطة وغير الواسطة ، وبعضها ما يحصل لعين السر وسمعه ، وبعضها ما يحصل في سر السر ظهور عرائس أقدار الغيبة ملتبسات باشكال إلهية ربانية روحانية فيبصر تصرف الذات في الصفات ويسمع الصفات بوصف الحديث والخطاب من الذات بلا واسطة وهناك منتهى الكشف والفراسة . وسئل الجنيد رضي الله تعالى عنه عن الفراسة فقال : آيات ربانية تظهر في أسرار العارفين فتنطق ألسنتهم بذلك فتصادف الحق ، ولهم في ذلك عبارات أخر .

(فاصفح الصفح الجميل) روى عمرو بن دينار عن محمد بن الحنفية عن أبيه علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : الصفح الجميل صفح لا توبيخ فيه ولا حقد بعده مع الرجوع إلى ما كان قبل ملابسة المخالفة ، وقيل : الصفح الجميل مواساة المذنب برفع الخجل عنه ومداواة موضع آلام الندم في قلبه (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وهي الصفات السبعة أعني الحياة والعلم والقدرة والإرادة والبصر والسمع والكلام ، ومعنى كونها مثاني أنها ثني وكرر ثبوتها له صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكانت له عليه الصلاة والسلام أولا في مقام وجود القلب وتخلقه بأخلاقه واتصافه بأوصافه ، وثانيا في مقام البقاء بالوجود الحقاني ، وقيل : معنى كونها مثاني أنها ثواني الصفات القائمة بذاته سبحانه عز وجل ومواليدها ، وجاء « لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » الحديث (والقرآن العظيم) وهو عندهم : الذات الجامع لجميع الصفات (لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم) إلى آخره . قال بعضهم في ذلك غار الحق سبحانه عليه عليه الصلاة والسلام أن يستحسن من الكون شيئا ويعيره طرفه وأراد منه صلى الله تعالى عليه وسلم أن تكون أوقاته مصروفة اليه وحالاته موقوفة عليه وأنفاسه النفيسة حبيسة عنده ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم كما أراد منه سبحانه ولذلك وقع في المحل الأعلى (ما زاغ البصر وما طغى) (فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) قد مر عن الكشف مافيه مقنع لمن أراد الاشارة من المسترشدين ، هذا وأسأل الله سبحانه أن يحفظنا من سوء القضا ويمن علينا بالتوفيق إلى ما يحب ويرضى بحرمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وآله وأصحابه رضي الله تعالى عنهم أجمعين ماجرى في تفسير كتاب الله تعالى قلم .

﴿سورة النحل ١٦﴾

وتسمى كما أخرج ابن أبي حاتم سورة النعم قال ابن الفرس : لما عدد الله تعالى فيها من النعم على عباده ، وأطلق جمع القول بأنها مكية وأخرج ذلك ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضي الله تعالى عنهم ، وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن الحبر أنها نزلت بمكة سوى ثلاث آيات من آخرها فانهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحد ، وفي رواية عنه أنها كلها مكية إلا قوله تعالى : (ولا تشتروا بآيات الله ثمنا قليلا) الى قوله سبحانه : (بأحسن ما كانوا يعملون) وروى أمية الأزدي

عن جابر بن زيد ان اربعين آية منها نزلت بمكة وبقيتها نزلت بالمدينة ، وهى مائة وثمان وعشرون آية ؛قال الطبرسي . وغيره : بلا خلاف ، والذى ذكره الدانى فى كتاب العدد أنها تسعون و ثلاث وقيل أربع وقيل خمس فى سائر المصاحف ، وتحتوى من المنسوخ قيل على أربع آيات بإجماع وعلى آية واحدة على مختلف فيها ، وسيظهر لك حقيقة الأمر فى ذلك إن شاء الله تعالى ، ولما ذكر فى آخر السورة السابقة المستهزؤن المكذبون له صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدىء هنا بعد قوله تعالى : ﴿ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ﴾ بقوله عز وجل : ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ المناسب لذلك على ماذكر غير واحد فى معناه وسبب نزوله . وفى البحر فى بيان وجه الارتباط انه تعالى لما قال : (فوربك لنسألنهم أجمعين) كان ذلك تنبيهاً على حشرهم يوم القيامة وسؤالهم عما فعلوه فى الدنيا فقيل : (أتى أمر الله) فان المراد به على قول الجمهور يوم القيامة ، وذكر الجلال السيوطى ان آخر الحجر شديدة الالتئام بأول هذه فان قوله سبحانه : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الذى هو مفسر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا : (أتى أمر الله) وانظر كيف جاء فى المتقدمة (يأتيك) بلفظ المضارع وفى المتأخرة (أتى) بلفظ الماضى لأن المستقبل سابق على الماضى كما تقرر فى محله ، والأمر واحد الأمور وتفسيره بيوم القيامة كما قال فى البحر ، وفسر بما يعمه وغيره من نزول العذاب الموعود للكفرة ، وعن ابن جريج تفسيره بنزول العذاب فقط فقال : المراد بالأمر هنا ماوعد الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الأعداء والانتقام منهم بالقتل والسبي ونهب الأموال والاستيلاء على المنازل والديار ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك ان المراد به الأحكام والحدود والفرائض ، وكأنه حمله على ماهو أحد الأوامر وفيما ذكره بعد إذ لم ينقل عن أحد أنه استعجل فرائض الله تعالى وحدوده سبحانه ، والتعبير عن ذلك بأمر الله للتهويل والتفخيم ، وفيه إيذان بأن تحققه فى نفسه وإتيانه منوط بحكمه تعالى النافذ وقضائه الغالب ، وإتيانه عبارة عن دنوه واقترابه على طريقة نظم المتوقع فى سلك الواقع ، وجوز أن يكون المراد إتيان مباديه فالماضى باق على حقيقته ، ولعل ما أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه فسر الأمر بخروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤيد لما ذكر وبعضهم أبقى الفعل على معناه الحقيقى وزعم ان المعنى أتى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه وقوعا وهو كما ترى ، وظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار ان الماضى بمعنى المضارع على طريق الاستعارة بتشبيه المستقبل المتحقق بالماضى فى تحقق الوقوع والقرينة عليه قوله سبحانه (١) فانه لو وقع ما استعجل ، وهو الذى يميل اليه القلب ، والضمير المنصوب فى (تستعجلوه) على ما هو الظاهر عائد على الأمر لأنه هو المحدث عنه ، وقيل : يعود على الله سبحانه أى فلا تستعجلوا الله تعالى بالعذاب أو باتيان يوم القيامة كقوله تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب) وهو خلاف الظاهر ، لكن قيل : ان ذلك أوفق بما بعد ، والخطاب للكفرة خاصة ويدل عليه قراءة ابن جبير (فلا يستعجلوه) على صيغة نهى الغائب ، واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا بضرب من التهكم لا مع المؤمنين سواء أريد بأمر الله تعالى ماقدمنا أو العذاب الموعود للكفرة خاصة ، أما الأول فلأنه

---

(١) قوله والقرينة عليه قوله سبحانه الخ كذا بخطه ولعله سقط منه (فلا تستعجلوه) مقول القول بدليل ماذكره من التعليل اهـ

لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة (١) أو ما يعمها من العذاب حتى يعمهم النهي عنه ، وأما الثاني فلأن الاستعجال من المؤمنين حقيقة ومن الكفرة استهزاء فلا ينظمهما صيغة واحدة ، والالتجاء الى ارادة معنى مجازي يعمهما معا من غير أن يكون هناك نكتة سرية تعسف لايليق بشأن التنزيل .

وادعى بعضهم عموم الخطاب واستدل بما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه لما نزل قوله تعالى : (اقتربت الساعة) قال الكفار فيما بينهم : ان هذا يزعم أن القيامة قد قربت فأمسكوا عن بعض ما تعملون حتى تنظروا ما هو كائن ، فلما تأخرت قالوا : مانرى شيئاً فنزلت (اقترب للناس حسابهم) فأشفقوا وانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا : يامحمد مانرى شيئا مما تخوفنا به فنزلت (أتى أمر الله) فوثب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فرفع الناس رؤسهم فلما نزل (فلا تستعجلوه) اطمأنوا ثم قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « بعثت أنا والساعة كهاتين واشار بأصبعيه أن كادت لتسبقني » ولا دلالة فيه على ذلك لأن مناط اطمئنانهم إنما هو وقوفهم على أن المراد بالاتيان هو الاتيان الادعائي لاالحقيقي الموجب لاستحالة الاستعجال المستلزمة لامتناع النهي عنه لما ان النهي عن الشيء يقتضي امكانه في الجملة ، ومدار ذلك الوقوف إنما هو النهي عن الاستعجال المستلزم لإمكانه المقتضي عدم وقوع المستحيل بعد ، ولا يختلف ذلك باختلاف المستعجل كائنا من كان بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله إنما هو الساعة وصدور استعجالها عن المؤمنين مستحيل . نعم يجوز تخصيص الخطاب بهم على تقدير كون أمر الله تعالى العذاب الموعود للكفرة خاصة ، لكن الذي يقتضي به الاعجاز التنزيلي انه خاص بالكفرة كذا قاله أبو السعود .

وبحث فيه من وجوه ، أما أولا فلأن الذي لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع عاجلا لا عده عاجلا وسياق ماروى يدل على الاخير ، فانه لما سمعوا صدر الكلام حملوه على الظاهر فاضطربوا فقيل لهم : (فلا تستعجلوه) أي لاتعدوه عاجلا ، على أن عدم تصور المعنى الاول أيضا منهم في حيز المنع لجواز أن يستعجلوه لتشفي صدورهم وإذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك منهم ، واما ثانيا فلأن الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب ذلك القائل ، واما ثالثا فلأن القول بكون القراءة على صيغة نهي الغائب دالة على أن الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر ، وأما رابعا فلأن نفي دلالة ماروى على عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس ، وأما خامسا فلأن قوله : بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله تعالى إنما هو الساعة الى آخره ، يرد عليه أنه لادلالة فيه أصلا على عدم العموم فضلا أن تكون واضحة ، وقد عرفت ما في قوله : وقد عرفت ، واما سادسا فلأن حصره المراد بالامر في الساعة مخالف لما ذكره في تفسير قوله : (أتى أمر الله) حيث قال : أي الساعة أو مايعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعي ذلك الحصر؟ ، وفي بعض الابحاث نظر . وقال بعض الفضلاء : قد يقال : إن المراد بالناس في الخبر المؤمنون لما في خبر آخر أخرجه ابن مردويه عن الحبر قال : لما نزلت (أتى أمر الله) ذعر أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزلت (فلا تستعجلوه) فسكنوا . وهذا أيضا على ماقيل لا يقتضي كون الخطاب للمؤمنين لجواز أن يقال : إنهم لما سمعوا أول الآية ذعروا واضطربوا لظن أنه وقع فلما سمعوا خطاب الكفرة

---

(١) قال تعالى : (يستعجل بها الذين لايؤمنون بها) اه منه

بقوله سبحانه : (فلا تستعجلوه) اطمأنت قلوبهم وسكنوا ، وقد يورد على دعوى أن صدور استعجال الساعة من المؤمنين مستحيل أن ذلك حق لو كان استعجالهم على طرز استعجال الكفرة لها وليس ذلك بمسلم فانه يجوز أن يراد باستعجالهم اضطرابهم وتهيؤهم لها المنزل منزلة الاستعجال الحقيقي، واستدل على كون الخطاب للكفرة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ١ ﴾ فانه على ذلك التقدير يظهر ارتباطه بما قبله وذلك بأن يقال حينئذ : لما كان استعجالهم ذلك من نتائج اشراكهم المستتبع لنسبة الله تعالى الى ما لا يليق به سبحانه من العجز والاحتياج الى الغير واعتقادهم أن أحدا يعجزه عن امضاء وعيده أو انجاز وعده قيل بطريق الاستئناف ذلك على معنى تنزه وتقدس بذاته وجل عن اشراكهم المؤدى الى صدور أمثال هذه الاباطيل عنهم أو عن أن يكون له شريك فيدفع ما أراد بهم بوجه من الوجوه وقد كانوا يقولون على ما في بعض الروايات: ان صح مجيء ذلك فالاصنام تخلصنا عنه بشفاعتها لنا، والتعبير بالمضارع للدلالة على تجدد اشراكهم واستمراره والالتفات الى الغيبة للايذان باقتضاء ذكر قبائحهم للاعراض عنهم وطرحهم عن رتبة الخطاب وحكاية شنائعهم للغير وهذا لا يتأتى على تقدير تخصيص الخطاب بالمؤمنين، وقيل في وجه الارتباط على ذلك التقدير: انه تعالى لما نهاهم عن الاستعجال ذكر ما يتضمن أن انذاره سبحانه واخباره تعالى للتخويف والارشاد وأن قوله جل وعلا: (أتى أمر الله) إنما هو لذلك فيستعد كل أحد لمعاده ويشتغل قبل السفر بتهيئة زاده فلذلك عقب بذلك دون عطف ، وقد أشار بعضهم الى ارتباط ذلك باعتبار ما بعده فيكون ماذكر مقدمة واستفتاحا له، وأيضا فان قوله تعالى: (أتى أمر الله) تنبيه وايقاظ لما يرد بعده من أدلة التوحيد اهـ ، وأنت تعلم أن الارتباط على ما قرر أولا أظهر منه على هذا التقرير فافهم ، ثم ان (ما) تحتمل الموصولية والمصدرية والاحتمال الثاني أظهر، ولا بدعلى الاحتمال الاول من اعتبار ما أشرنا اليه والا فلا يظهر التنزيه عن الشريك. وقرأ حمزة والكسائي (تشركون) بتاء الخطاب على وفق (فلا تستعجلوه) وقرأ باقي السبعة. والاعرج . وابو جعفر . وأبو رجاء. والحسن. بياء الغيبة، وقد تقدم ان في الكلام حينئذ التفاتا وهو مبني على ان الخطاب السابق للكفرة أما اذا كان للمؤمنين أو لهم وللكفرة فلا يتحد معنى الضميرين حتى يكون التفات ولا التفات أيضاً على قراءة (تشركون) بالتاء سواء كان الخطاب الاول للكفرة أو لهم وللمؤمنين ، نعم في ذلك على تقدير عموم الخطاب تغليبان على ما قيل الاول تغليب المؤمنين على غيرهم في الخطاب والثاني تغليب غيرهم عليهم في نسبة الشرك، وعلى قراءة (يستعجلوه ويشركون) بالتحتية فيهما لا التفات ولا تغليب ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ قيل هو اشارة الى طريق علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم باتيان ما أوعده وباقترابه ازاحة لاستبعاد اختصاصه عليه الصلاة والسلام بذلك، وقال في الكشف: التحقيق ان قوله سبحانه: (أتى أمر الله) تنبيه وايقاظ ليكون مايرد بعده ممكنا في نفس حاضرة ملقية اليه وهو تمهيد لما يرد من دلائل التوحيد وقوله تعالى : (ينزل الملائكة) الخ تفصيل لما أجمل في قوله سبحانه وتعالى أيقظ أولا ثم نعى عليهم ماهم فيه من الشرك ثم أردفه بدلائل السمع والعقل ، وقدم السمعي لان صاحبه هو القائم بتحرير العقلي وتهذيبه أيضا فليس النظر الى دليل السمع بل الى من قام به من الملائكة والرسل عليهم السلام وهم القائمون بالامرين جميعا فافهم . وأخذ سيبويه منه أن جعل (ينزل) حالا من ضمير (يشركون) لا يطابق المقام البتة انتهى . وما ذكره من أمر الحالية اشارة الى الاعتراض على شيخه العلامة الطيبي حيث جعل ذلك أحد احتمالين في

الجملة، ثانيها كونها مستأنفة وهو الظاهر، وما أشار اليه من وجه الربط وادعى أنه التحقيق لايخلو عما هو خلاف المتبادر، والتعبير بصيغة الاستقبال للاشارة الى أن التنزيل عادة مستمرة له تعالى، والمراد بالملائكة عند الجمهور جبريل عليه السلام ويسمى الواحد بالجمع - كما قال الواحدي - اذا كان رئيساً، وعند بعض هو عليه السلام ومن معه من حفظة الوحي *

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ينزل) مخففاً من الانزال، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما والاعمش وأبو بكر ينزل مشدداً مبنياً للمفعول والملائكة بالرفع على أنه نائب الفاعل والجحدري كذلك إلا أنه خفف، وأبو العالية والاعرج والمفضل عن عاصم (تنزل) بتاء فوقية مفتوحة وتشديد الزاي مبنياً للفاعل وقد حذف منه أحد التاءين وأصله تتنزل، وابن أبي عبلة (ننزل) بنون العظمة والتشديد، وقتادة بالنون والتخفيف، وفي هاتين القراءتين كما في البحر التفات ﴿ بالرُّوحِ ﴾ أي الوحي كما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس ويدخل في ذلك القرآن، وروي عن الضحاك والربيع بن أنس الاقتصار عليه، وأياماً كان فاطلاق (الروح) على ذلك بطريق الاستعارة المصرحة المحققة، ووجه الشبه أن الوحي يحيي القلوب الميتة بداء الجهل والضلال أو أنه يكون به قوام الدين كما أن بالروح يكون قوام البدن، ويلزم ذلك استعارة مكنية وتخييلية وهي تشبيه الجهل والضلال بالموت وضد ذلك بالحياة أو تشبيه الدين بانسان ذي جسد وروح، وهذا كما إذا قلت: رأيت بحراً يغترف الناس منه وشمساً يستضيئون بها فانه يتضمن تشبيه علم الممدوح بالماء العظيم والنور الساطع لكنه جاء من عرض فليس - كأظفار المنية - وليس غير كونه استعارة مصرحة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل الاستعارة بالكناية وليس بذاك، والباء متعلقة بالفعل السابق أو بما هو حال من مفعوله أي ينزل الملائكة ملتبسين بالروح، وقوله سبحانه: ﴿ مِنْ أَمْرِهِ ﴾ بيان للروح المراد به الوحي، والأمر بمعنى الشأن واحد الأمور، ولا يخرج ذلك الروح من الاستعارة إلى التشبيه كما قيل في قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) لما قالوا: من أن بينهما بوناً بعيداً لأن نفس الفجر عين المشبه شبه بخيط، وليس مطلق الأمر بالمعنى السابق مشبهاً به ولذا بينت به الروح الحقيقية في قوله تعالى: (قل الروح من أمر ربي) كما تبين به المجازية، ولو قيل: يلقي أمره الذي هو الروح لم يخرج عن الاستعارة فليس وزان (من أمره) وزان (من الفجر) وليس كل بيان مانعاً من الاستعارة كما يتوهم من كلام المحقق في شرح التلخيص *

وجوز أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من الروح على معنى حال كونه ناشئاً ومبتدأ منه أو صفة له على رأي من جوز حذف الموصول مع بعض صلته أي بالروح الكائن من أمره أو متعلقاً - بينزل - و (من) سببية أو تعليلية أي ينزل الملائكة بسبب أمره أو لأجله، والأمر على هذا واحد الاوامر، وعلى ما قبله قيل: فيه احتمالان. وذهب بعضهم الى أن (الروح) هو جبريل عليه السلام وأيده بقوله تعالى: (نزل به الروح الأمين) وجعل الباء بمعنى مع، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان (الروح) خلق من خلق الله تعالى كصور بني آدم لا ينزل من السماء ملك الا ومعه واحد منهم، وروي ذلك عن ابن جريج وعليه حمل بعضهم ما في الآية هنا. وتعقب ذلك ابن عطية بأن هذا قول ضعيف لم يأت له سند يعول عليه، وأضعف منه بل لايكاد يقدم عليه في الآية أحد ما روي عن مجاهد أن المراد بالروح أرواح الخلق لا ينزل ملك الا ومعه

روح من تلك الارواح (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) أي أن ينزل عليهم لا لاختصاصهم بصفات تؤهلهم لذلك ،
والآية دليل على أن النبوة عطائية كما هو المذهب الحق ، ويرد بها أيضا على بعض المتصوفة القائلين بأنه
لاحاجة للخلق إلى ارسال الرسل عليهم السلام قالوا : الرسل سوى الله تعالى وكل ماسواه سبحانه حجاب عنه
جل شأنه فالرسل حجاب عنه تعالى وكل ماهو حجاب لاحاجة للخلق اليه فالرسل لاحاجة اليهم ، وهذا جهل
ظاهر ، ولعمري أنه زندقة والحاد ، وفساده مثل كونه زندقة في الظهور ، ويكفي في ذلك منع الكبرى القائلة
بأن كل ماسواه سبحانه الخ فان الرسل وسيلة إلى الله تعالى والوصول اليه عز وجل لا حجاب ، وهل يقبل ذو عقل
أن نائب السلطان في بلاده حجاب عنه ؟ وهب هذا القائل أمكنه الوصول اليه سبحانه بلا واسطة بقوة الرياضة
والاستعداد والقابلية فالسواد الاعظم الذين لا يمكنهم ما أمكنه كيف يصنعون . ومن ينتظم في سلك هؤلاء
الملحدين البراهمة فانهم أيضا نفوا النبوة لكنهم استدلوا بأن العقل كاف فيما ينبغي أن يستعمله المكلف فيأتي
بالحسن ويجتنب القبيح ويحتاط في المشتبه بفعل أو ترك ، فالانبياء عليهم السلام إما أن يأتوا بما يوافق العقل
فلاحاجة معه اليهم أو بما يخالفه فلا التفات اليهم ، وجوابه أن هذا مبني على القول بالحسن والقبح العقليين ،
وقد رفعت الاقلام وجفت الصحف وتم الامر في ابطاله ، وعلى تقدير تسليمه لانسلم أن العقل يستقل بجميع
ماينبغي ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يوافق العقل لاحاجة اليهم لجواز أن يعرفوا المكلف بعض مايخفى
عليه مما ينبغي له أو يؤكدوا حكمه بحكمهم ، ودليلان أقوى من دليل ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يخالف
العقل لايلتفت اليهم لجواز أن يخالفوه فيما يخفى عليه ، على أن ذلك فرض محال لإجماع الناس على أن الشرع
لايأتي بخلاف العقل في نفس الامر وإنما يأتي بما يقصر عن ادراكه بنفسه كوجوب صوم آخر يوم من رمضان
وحرمة صوم أول يوم من شوال ، وتمام الكلام في ذلك يطلب من محله (أَنْ أَنْذِرُوا) بدل من (الروح)
على أن (أن) هي التي من شأنها أن تنصب المضارع وصلت بالامر كما وصلت به في قولهم : كتبت اليه بأن
قم ، ولاضير في ذلك كما حقق في موضعه أي ينزلهم ملتبسين بطلب الانذار منهم . وجوز ابن عطية . وأبو
البقاء . وصاحب الغنيان كون (أن) مفسرة فلا موضع لها من الاعراب ، وذلك لما في تنزيل الملائكة بالوحي
من معنى القول كأنه قيل : يقول بواسطة الملائكة لمن يشاء من عباده أن أنذروا . وجوز الزمخشري ذلك
وكون (أن) المخففة من المثقلة وأمر البدلية على حاله : والتقدير بأنه أنذروا أي بأن الشأن أقول لكم أنذروا ،
وتعقبه أبو حيان بأن جعلها مخففة واضمار اسمها وهو ضمير الشأن وتقدير القول حتى يكون الخبر جملة خبرية
تكلف لاحاجة اليه مع سهولة جعلها الثنائية التي من شأنها نصب المضارع ، وفيه بحث ، ففي الكشف أن
تحقيق وصل الامر بهذا الحرف ناصبة كانت أو مخففة واضمار القول قد سلف إنما الكلام في إيثار المخففة ههنا
وفي يونس والناصبة في نوح وهي الاصل لقلة التقدير ، وذلك لأن مقام المبالغة يقتضي إيثار المخففة ، ولهذا
جعل بدلا والمبدل منه ما عرفت شأنه ، وكذلك في يونس معناه أعجبوا من هذا الامر المحقق وهو أن الشأن
كذا ، وأما في نوح فكلام ابتدائي ، وجعلهم فائدة القول أن لايقع الطلب خبرا من ضيق العطن فذلك في
ضمير الشأن غير مسلم لأنه متحد بما بعده وهو كما تقول : كلامي اضرب زيدا انتهى . وقرئ (لينذروا) والانذار
الاعلام كما قيل خلا أنه مختص باعلام المحذور أي اعلموا (أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) فالضمير للشأن وهو من خلاف

مقتضى الظاهر ، وفائدة تصدير الجملة به الايذان من أول الامر بفخامة مضمونها مع ما في ذلك من زيادة تقرير في الذهن ، و(أن) وما بعدها في موضع المفعول الثاني -لأنذروا- دون تقدير جار فيه والمفعول الاول محذوف، والمراد العموم أي أعلموا الناس ان الشان الخطير هذا، ووجه انباء مضمونه عن المحذور بأنه ليس لذاته بل من حيث اتصاف المنذرين بما يضاده من الاشراك . ولا يشترط تحقق المحذور كالاتصاف المذكور بالفعل في تحقق ماهية الانذار، وإن ابيت الا الاشتراط فتحقق الاتصاف في بعض أفراد المنذرين لاسيما الاكثر بالفعل كاف ه

وقال الراغب : الانذار اخبار فيه تخويف كما أن التبشير اخبار فيه سرور وهو قريب مما تقدم ، ومحصله على العبارتين التخويف ، ومن هنا جوز بعضهم تفسيره بذلك وقدر المفعول الأول خاصا و(أن) وما بعدها في موضع المفعول الثاني بتقدير الجار أي خوفوا أهل الكفر والمعاصي بأن الشأن الخطير هذا، وذلك كما جوز تفسيره بالاعلام ، وجعل المفعول الأول عاما ولم يقدر جارا في الثاني ، وذكر أن ذلك أصل معناه وأن تخصيصه باعلام المحذور طارئ فان أريد ذلك الاصل كان تعلقه بما بعده ظاهرا غاية الظهور ، وإن أريد غيره احتاج إلى التوجيه ، وقد علمته فيما إذا كان المفعول الاول عاما، والامر فيما إذا كان خاصا بعد ذلك أظهر من أن يذكر .

وذكر بعض الفضلاء أن الثابت في اللغة أن نذر بالشيء كفرح به فحذره وأنذره إذا أعلمه بما يحذره وليس فيما جيء به بمعنى التخويف فأصله الاعلام مع التخويف فاستعملوه بكل من جزئي معنييه الاعلام والتخويف انتهى وفيه غفلة عما أشرنا اليه ، وكأنه لهذا قيل : إنه لم يأت بشيء يعتد به ﴿ فَاتَّقُونِ ٢ ﴾ جعله أبو السعود خطابا للمستعجلين على طريقة الالتفات والفاء فصيحة أي إذا كان الامر كما ذكر من جريان عادته تعالى بتنزيل الملائكة على من يشاء تنزيلهم عليه من عباده وأمر المنزل عليهم بأن ينذروا الناس بأنه تعالى لا شريك له في الالوهية فاتقون في الاخلال بمضمونه ومباشرة ما ينافيه وفروعه التي من جملتها الاستعجال والاستهزاء انتهى ه

وهو على ما يقتضيه الظاهر مبني على ما مال اليه من اختصاص الخطاب السابق بالكفرة، وجعل بعضهم هذا الخطاب رجوعا أيضا إلى خطاب قريش لكنه متفرع على التوحيد، ووجه تفرعه عليه أنه سبحانه وتعالى إذا كان واحدا لم يتصور تخليص أحد لأحد من عذابه إذا أراد ذلك ولم يجوز جعله من جملة الموحى به على معنى أعلموهم قولي أن الشأن لا إله الا انا فاتقون أو خوفوهم بذلك معللا بأنه لو كان ذلك لقيل -إن- بالكسر لا بالفتح ه

وتعقب بمنع اللزوم فان أن ليست بعد قول صريح أو مقدر وإنما ذكروا ذلك في بيان المعنى لتصويره، واختير أنه إذا كان الانذار بمعنى التخويف فالظاهر دخول هذا الامر في المنذر به لانه هو المنذر به في الحقيقة وهو المقصود بالذكر، وإذا كان بمعنى الاعلام فالمقصود بالاعلام هو الجملة الاولى وهو متفرع عليها على طريق الالتفات، ولا يخلو عن مناقشة فتأمل، والذي يميل اليه القلب أن المجموع داخل في حيز الانذار وهو مشتمل على التوحيد الذي هو منتهى كمال القوة العلمية والامر بالتقوى التي هي أقصى كمال القوة العملية فان النفوس البشرية لها نسبة إلى عالم الغيب تستعد بها لقبول الصور والتحلي بالمعارف والادراكات من ذلك العالم، ونسبة إلى عالم الشهادة تستعد بها لأن تتصرف في أجسام هذا العالم ويسمى استعدادها الحاصل لها باعتبار النسبة الأولى قوة نظرية واستعدادها باعتبار النسبة الثانية قوة عملية، وأشرف كمالات القوة النظرية معرفة أن لا إله الا الله تعالى، وأشرف كمالات القوة العملية الاتيان بالاعمال الصالحة الواقية عن خزي يوم القيامة ه

وقدم قوله تعالى: (لا إله إلا أنا) على قوله سبحانه: (فاتقون) للاشارة إلى أن مايستند إلى القوة النظرية أعلى كالا مما يستند إلى القوة العملية، والكمال الإنساني باعتبار هاتين القوتين يسمى كالا نفسانيا، وله كمالات أخر هي كمالاته البدنية وقواه الحيوانية، وقد فصل ذلك في موضعه. ثم انه تعالى شرع في تحرير الدلائل العقلية الدالة على توحيده الذي هو المقصد الأعظم من بعثة الرسل عليهم السلام فقال عز قائلا: ﴿ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ﴾

وذكر بعض المحققين انه تعالى شأنه وعظم برهانه قد استوفى أدلة التوحيد واتصاف ذاته الكريمة بصفات الجلال والاكرام على أسلوب بديع جمع فيه بين دلالة المصنوع على الصانع والنعمة على المنعم ونبه على أن كل واحد يكفي صارفا للمشركين عما هم فيه من الشرك وعليه مدار السورة الكريمة كما يصرم طائفة من البصائر ضمنها تبكيتهم وكفرانهم نعمتي الرعاية والهداية، وانظر إلى فاتحته ثم إلى خاتمته في قوله سبحانه: (واصبر) إلى آخر السورة يبن لك بعض ماضمن الكتاب الكريم من أسرار البلاغة وأنوار الاعجاز، والمراد بالسموات والأرض إما هذه الاجرام والاجسام المعلومة، وإما جهة العلو والسفل أي أوجد ذلك ملتبساً بما يحق له بمقتضى الحكمة فيدل على صانع حي عالم قادر مريد متفرد بالألوهية والربوبية والالزم إمكان التمانع المستلزم لإمكان المحال حسبما بين في علم الكلام، ولذا عقب هذا بقوله تعالى: ﴿ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ٣ ﴾ *

وقرأ الأعمش (فتعالى) بالفاء، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أي تعالى وتقدس بذاته وأفعاله عن إشراكهم، وأن تكون موصولة على معنى تعالى عن شركة مايشركونه من الباطل الذي لايبدئ ولايعيد، واستدل بالآية على أنه تعالى ليس من قبيل الاجرام والاجسام كما يقوله المجسمة، ووجه ذلك انها تدل على احتياج الاجرام والاجسام إلى خالق سبحانه وتعالى لايجانسها وإلا لاحتاج اليه فلايكون خالقا، وبارادة الجهتين يكون وجه الدلالة من الآية أظهر، وقرأ الكسائي (تشركون) بالتاء *

﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴾ أي هذا النوع غير الفرد الأول منه ﴿ مِنْ نُطْفَةٍ ﴾ أصلها الماء الصافي ويعبر بها عن ماء الرجل أي أوجده من جماد لاحس له ولاحراك سيال لايحفظ شكلا ولا وضعا ﴿ فَإِذَا هُوَ ﴾ بعد الخلق من ذلك ﴿ خَصِيمٌ ﴾ منطيق مجادل عن نفسه مكافح للخصوم، وهو صيغة مبالغة، وقال الواحدي: بمعنى مخاصم، وفعيل بمعنى مفاعل معروف عندهم كالنسيب بمعنى المناسب والخليط بمعنى المخالط والعشير بمعنى المعاشر ﴿ مُبِينٌ ٤ ﴾ مظهر للحجة لقن بها، وقيل: المعنى أوجده من ذلك فاذا هو خصيم لخالقه سبحانه منكر لعظيم قدرته قائل: (من يحيي العظام وهي رميم) والأول أنسب بمقام الامتنان باعطاء القدرة على الاستدلال بذلك على قدرته جل جلاله ووحدته، وبين الامام وجه الاستدلال فقال بعد أن زعم أن الانسان في الشرف بعد الافلاك والكواكب وأشار إلى أنه لذلك عقب الاستدلال بخلقها بالاستدلال بخلقه: اعلم أن الانسان مركب من نفس وبدن، وصدر الآية إشارة إلى الاستدلال ببدنه على وجود الصانع الحكيم وعجزها إشارة إلى الاستدلال بأحوالها، وتقرير الأول أن يقال: إن النطفة اما أن تكون متشابهة الاجزاء أو مختلفتها فان كان الأول لم يجز أن يكون المقتضي لتولد هذا البدن منها هو الطبيعة الحاصلة في جوهرها لان تأثير الطبيعة بالذات والايجاب فمتى عملت في مادة متشابهة الاجزاء وجب أن يكون عملها الكرية وحيث لم يكن الامر

فيما نحن فيه كذلك لظهر أن الابدان ليست كرية علمنا أن المقتضى لها هو الفاعل الحكيم المختار ، وإن كان الثانى قلنا بأنه يجب أن ينتهى تحليل تركيبها إلى أجزاء يكون كل واحد منها فى نفسه جسما بسيطا وحينئذ لو كان المدبر لها قوة طبيعية لوجب أن يكون كل من تلك البسائط كرى الشكل فكان يلزم أن يكون الانسان على شكل كرات مضمومة بعضها إلى بعض وحيث لم يكن لذلك علمنا أن المقتضى هو الفاعل المختار أيضا جل شأنه وأيضا أن النطفة رطبة سريعة الاستحالة فلا تحفظ الوضع فالجزء الذى هو مادة الدماغ يمكن حصوله فى السفل والجزء الذى هو مادة القلب يمكن حصوله فى الفوق فحيث كان الانسان على هذا الترتيب المعين دائما مع إمكان غيره علمنا أن حدوثه على ذلك الترتيب ليس إلا بتدبير الفاعل المختار الحكيم

ولا يصح أن يقال : إن ذلك من تأثير النجوم والاوضاع الفلكية لأن تأثيراتها متشابهة على أنه قد بين بطلان كونها مؤثرة بغير ذلك فى موضعه . وتقرير الثانى أن النفوس الانسانية فى أول الفطرة أقل فهما وذكاء وفطنة من نفوس سائر الحيوانات فان فرخ الدجاجة حين خروجه من قشر البيضة يميز بين العدو والصديق فيهرب من الهرة ويلتجىء إلى الام ويميز بين الغذاء الذى يوافقه والذى لا يوافقه وأما ولد الانسان فانه حين انفصاله من بطن أمه لا يميز بين العدو والصديق ولا بين الضار والنافع ثم إنه بعد كبره يقوى عقله ويعظم فهمه ويصير بحيث يقوى على معرفة الله تعالى وعلى معرفة أصناف المخلوقات العلوية والسفلية والاطلاع على كثير من أحوالها الدقيقة وعلى الخصومات والمباحثات فانتقال نفسه من تلك البلادة المفرطة إلى هذه الكياسة المفرطة لابد وأن يكون بتدبير إله مختار حكيم ينقلها من نقصانها إلى كمالها ومن جهالتها إلى معرفتها بحسب الحكمة والاختيار ، والثانى قيل : انسب بمقام تعداد هنات الكفرة فانه قد اشتمل من بيان جراءة من كفر على الله تعالى وعدم استحيائه منه سبحانه ووقاحته بتماديه فى الكفر .

وذكر بعضهم أنه يؤيد هذا الوجه قوله تعالى فى سورة يس بعد ما ذكر مثله : (قال من يحى العظام وهى رميم) فانه نص فيما ذكر فيكون صدر الآية للاستدلال وعجزها لتقرير الوقاحة ، وتعقب بأنه ليس بشىء لأن مدار ما قبلها فى تلك السورة على ذكر الحشر والنشر ومكابرتهم فيه بخلاف هذه ولكل مقام مقال ، وأما كون الآية مسوقة لتقرير وقاحة الانسان لانتفاء التنافى بين الاستدلال على الوحدانية والقدرة وتقرير وقاحة المنكرين ولذا جعل التتميم لما قبله (تعالى عما يشركون) فعدم المنافى لا يقتضى وجود المناسب ، وعندى لكل وجهة .

وفى الكشف المعنيان ملائمان للمقام الا أن فى الثانى زيادة ملائمة مع قوله : (تعالى عما يشركون) ثم انه أدمج فيه المعنى الأول ، وروى الواحدى أن أبى بن خلف أتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعظم رميم وقال : يا محمد أترى ان الله تعالى يحيى هذا بعد ما قد رم فنزلت نظير ما فى آخر يس ، والمشهور ان تلك هى النازلة فى تلك القصة ، ثم وجه التعقيب واذا الفجائية فى قوله سبحانه : (فاذا هو) الى آخره مع ان كونه خصيما مبينا بأى معنى أريد لم يعقب خلقه من نطفة اذ بينهما وسائط أنه بيان لأطواره الى كمال عقله فالتعقيب باعتبار آخرها فلا وجه لتقدير الوسائط ولا للقول بأنه من باب التعبير عن حال الشىء بما يؤول اليه فافهم . ﴿ وَٱلْأَنْعَامَ ﴾ وهى الأزواج الثمانية من الابل ، والبقر ، والضأن ، والمعز ، قال الراغب : ولا يقال أنعام إلا إذا كان فيها إبل ، وخصها بعضهم هنا بذلك وليس بشىء ، والنصب على المفعولية لفعل مضمر يفسره قوله تعالى : ﴿ خَلَقَهَا ﴾ وهو أرجح من الرفع فى مثل هذا الموضع لتقدم الفعلية وقرىء به فى الشواذ أو على العطف على الانسان وما

بعد بيان ما خلق لأجله والذي بعده تفصيل لذلك، وقوله سبحانه: ﴿لَكُمْ﴾ إما متعلق بخلقها، وقوله تعالى:
﴿فِيهَا﴾ خبر مقدم وقوله جل وعلا: ﴿دِفْءٌ﴾ مبتدأ مؤخر والجملة حال من المفعول أو الجار والمجرور
الأول خبر المبتدأ المذكور والثاني متعلق بما فيه من معنى الاستقرار، وقيل: حال من الضمير المستكن فيه العائد
على المبتدأ، وقيل: حال من (دفء) اذ لو تأخر لكان صفة؛ وجوز أبو البقاء أن يكون الثاني هو الخبر والأول في
موضع الحال من مبتدئه، وتعقبه أبو حيان بأن هذا لا يجوز لأن الحال إذا كان العامل فيها معنى لا يجوز تقديمها
على الجملة بأسرها فلا يجوز قائما في الدار زيد فان تأخرت الحال عن الجملة جازت بلا خلاف وان توسطت
فالاخفش على الجواز والجمهور على المنع، وجوز أبو البقاء أيضا أن يرتفع (دفء) بلكم أو بفيها والجملة كلها
حال من الضمير المنصوب، وتعقبه أبو حيان أيضا بأن ذلك لا يعد من قبيل الجملة بل هو من قبيل المفرد، ونقل
أنهم جوزوا أن يكون (لكم) متعلقا بخلقها وجملة فيها (دفء) استئنافا لذكر منافع الانعام، واستظهر كون جملة
(لكم فيها دفء) مستأنفة، ثم قال: ويؤيد الاستئناف فيها الاستئناف في مقابلتها أعني قوله تعالى: (ولكم فيها
جمال) فقابل سبحانه المنفعة الضرورية بالمنفعة الغير الضرورية، وإلى نحو ذلك ذهب القطب فاختار أن الكلام
قد تم عند (خلقها) لهذا العطف وخالفه في ذلك صاحب الكشف فقال: إن قوله تعالى: (خلقها لكم) بناء
على تفسير الزمخشري له بقوله: ما خلقها إلا لكم ولمصالحكم يا جنس الانسان طرف من ترشيح المعنى الثاني
في قوله سبحانه: (فاذا هو خصيم مبين) لما في الالتفات المشار اليه من الدلالة عليه، وأما الحصر المشار اليه
بقوله: ما خلقها الا لكم فمن اللام المفيدة للاختصاص سيما وقد تنوع الخطاب بما يفيد زيادة التمييز والاختصاص،
وهذا أولى من جعل (لكم فيها دفء) مقابل (لكم فيها جمال) لافادته المعنى الثاني وأبلغ على أنه يكون (فيها دفء)
تفصيلا للاول وكرر (لكم) في الثاني لبعد العهد وزيادة التقريع اه، والحق في دعوى أولوية تعلق (لكم) بما قبله
معه ما لا يخفى، والدفء اسم لما يدفأ به أي يسخن، وتقول العرب: دفء يومنا فهو دفيء اذا حصلت فيه سخونة
ودفيء الرجل دفاء ودفأ بالفتح والكسر ورجل دفآن وامرأة دفأى ويجمع الدفء على أدفاء، والمراد به ما يعم
اللباس والبيت الذي يتخذ من أوبارها وأصوافها، وفسره ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن جرير وغيره بالثياب.

وأخرج عبد الرزاق وغيره عنه رضي الله تعالى عنه أيضا انه نسل كل دابة، ونقله الأموي عن لغة بعض
العرب والظاهر هو الأول. وقرأ الزهري. وأبو جعفر (دف) بضم الفاء وشدها وتنوينها، ووجه ذلك في البحر بأنه
نقل الحركة من الهمزة الى الفاء وحذفت ثم شدد الفاء اجراء للوصل مجرى الوقف إذ يجوز تشديدها في الوقف.

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (دف) بنقل الحركة والحذف دون تشديد، وفي اللوامح قرأ الزهري
(دف) بضم الفاء من غير همزة وهي محركة بحركتها، ومنهم من يعوض عن هذه الهمزة فيشدد الفاء وهو أحد
وجهي حمزة بن حبيب وقفا. واعترض بأن التشديد وقفا لغة مستقلة وان لم يكن ثمة حذف من الكلمة الموقوف
عليها ودفع بأنه إنما يكون ذلك إذا وقف على آخر حرف منها أما إذا وقف على ما قبل الآخر منها كقاض فلا.

﴿وَمَنَافِعُ﴾ هي درها وركوبها والحراثة بها والنضح عليها وغير ذلك، وانما عبر عنها بها ليشمل الكل
مع أنه الانسب بمقام الامتنان بالنعم، وقدم الدفء رعاية لأسلوب الترقي الى الأعلى ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ أي
تأكلون ما يؤكل منها من اللحوم والشحوم ونحو ذلك فمن تبعيضية، والاكل إما على معناه المتبادر واما بمعنى التناول

الشامل للشرب فيدخل فى المعد الألبان، وجوز أن تكون (من) ابتدائية وأن تكون للتبعيض مجازاً أو سببية أى تأكلون ما يحصل بسببها فان الحبوب والثمار المأكولة تكتسب باكتراء الابل مثلا وأثمان نتاجها وألبانها وجلودها والأول أظهر وأدخل ما يحصل من اكترائها من الاجارة التى يتوصل بها الى مصالح كثيرة فى المنافع، وتغيير النظم الجليل قيل للايماء الى أنها لا تبقى عند الاكل كما فى السابق واللاحق فان الدفء والمنافع التى أشرنا اليها والجمال يحصل منها وهى باقية على حالها ولذلك جعلت محال لها بخلاف الاكل، وتقديم الظرف للحصر على معنى أن الاكل منها هو المعتاد المعتمد فى المعاش من بين سائر الحيوانات فلا يرد الأكل من الدجاج والبط وصيد البر والبحر فانه من قبيل التفكه، وكذا لا يرد أكل لحم الخيل عند من أباحه لأنه ليس من المعتاد المعتمد أيضا، والحاصل أن الحصر اضافى وبذلك لا يرد أيضا أكل الخبز والبقول ونحوها، وينضم الى هذا الوجه فى التقديم رعاية الفواصل، وجعله لمجرد ذلك كما فى الكشف قصور، وأبو حيان ينكر كون التقديم مطلقا للحصر فينحصر وجهه هنا حينئذ فى الرعاية المذكورة *

﴿ وَلَكُمْ فِيهَا ﴾ مع ما ذكر من المنافع الضرورية ﴿ جَمَالٌ ﴾ زينة فى أعين الناس وعظمة ووجاهة عندهم، والمشهور اطلاقه على الحسن الكثير، ويكون فى الصورة بحسن التركيب وتناسق الاعضاء وتناسبها، وفى الاخلاق باشتمالها على الصفات المحمودة وفى الافعال بكونها ملائمة للمصلحة من درء المضرة وجلب المنفعة وهو فى الأصل مصدر جمل بضم الميم ويقال للرجل جميل وجمال وجمّال على التكثير وللمرأة جميلة وجملاء عند الكسائى وأنشد

فهى جملاء كبدر طالع * بذت الخلق جميعا بالجمال

ورأى بعضهم اطلاقه على التجمل فظن أنه مصدر باسقاط الزوائد ﴿ حِينَ تُرِيحُونَ ﴾ أى تردونها بالعشى من المرعى الى مراحها يقال: أراح الماشية اذا ردها إلى المراح وتشد ﴿ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ تخرجونها غدوة من حظائرها ومبيتها الى مسارحها ومراعيها يقال: سرحها يسرحها سرحا وسروحا وسرحت هى يتعدى ولا يتعدى، والفعل الاول وكذا الثانى متعد والمفعول محذوف لرعاية الفواصل، وتعيين الوقتين لأن ما يدور عليه أمر الجمال من تزين الافنية وتجاوب ثغائها ورغائها إنما هو عند الذهاب والمجىء فى ذينك الوقتين، وأما عند كونها فى المسارح فتنقطع اضافتها الحسية الى اربابها، وعند كونها فى الحظائر لا يراها راء ولا ينظر اليها ناظر *

وتقديم الاراحة على السرح مع أنها متأخرة فى الوجود عنه لكونها أظهر منه فى استتباع ما ذكر من الجمال وأتم فى استجلاب الانس والبهجة اذ فيها حضور بعد غيبة واقبال بعد ادبار على أحسن ما يكون ملأى البطون حافلة الضروع. وقرأ عكرمة. والضحاك. والجحدرى (حينا) فيهما بالتنوين وفك الاضافة على ان كلتا الجملتين صفة لحينا قبلها والعائد محذوف كما فى قوله تعالى: (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس) أى حينا تريحون فيه وحينا تسرحون فيه، والعامل فى (حين) اما المبتدأ لأنه بمعنى التجمل كما قيل واما خبره لما فيه من معنى الاستقرار *

وجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لجمال ﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ ﴾ أى أحمالكم الثقيلة جمع ثقل، وقيل: أجسامكم كما قيل فى قوله تعالى: (واخرجت الأرض أثقالها) حيث فسرت الاثقال فيه بأجسام بنى آدم *

﴿الَىٰ بَلَدٍ﴾ روى عن ابن عباس انه اليمن والشام ومصر وكأنه نظر الى أنها متاجر أهل مكة كما يؤذن به ما فى تفسير الخازن عنه رضى الله تعالى عنه من أنه قال: يريد من مكة الى اليمن والى الشام، وفى رواية أخرى عنه . وعن الربيع بن أنس . وعكرمة أنه مكة وكأنهم نظروا الى أن اثقالهم وأحمالهم عند القفول من متاجرهم أكثر وحاجتهم الى الحمولة أمس، والظاهر أنه عام لكل بلد سحيق والى ذلك ذهب أبو حيان، وجعل ماورد من التعيين كالمذكور وكالذى نقله عن بعضهم من أنها مدينة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم محمولا على التمثيل لا على أن المراد ذلك المعين دون غيره ﴿لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ﴾ واصلين اليه بأنفسكم مجردين عن الاثقال فضلا عن أن تحملوا على ظهوركم أثقالكم لو لم تكن الانعام ولم تخلق ﴿إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ أى مشقتها وتعبها، وقيل: المعنى لم تكونوا بالغيه بها الاٰيما ذكر وحذف بها لأن المسافر لابدله من الاثقال، والمراد التنبيه على بعد البلد وأنه مع الاستعانة بها بحمل الاثقال لاتصلون اليه الا بالمشقة، ولايخفى أن الاول أبلغ . وقرأ مجاهد . والأعرج . وأبو جعفر . وعمرو بن ميمون . وابن أرقم (بشق) بفتح الشين وروى ذلك عن نافع . وأبى عمرو وهما لغة، والمعنى ماتقدم، وقيل: الشق بالفتح المصدر وبالكسر الاسم يعنى المشقة وعلى الكسر بهذا المعنى جاء قوله:

وذى ابل يسعى ويحسبها له أخى نصب من شقها ودءوب

فانه أراد من مشقتها، وعن الفراء أن المفتوح مصدر من شق الامر عليه شقا وحقيقته راجعة إلى الشق الذى هو الصدع والمكسور النصف يقال: أخذت شق الشاة أى نصفها، وجاء «اتقوا النار ولو بشق تمرة» والمعنى الابذهاب نصف الانفس كأن الانفس تذوب تعبا ونصبا لما ينالها من المشقة كما يقال لاتقدر على كذا الا بذهاب جل نفسك أو قطعة من كبدك وهو من المجاز، وجوز بعضهم أن يكون على تقدير مضاف أى الابشق قوى الانفس، والاستثناء مفرغ أى لم تكونوا (بالغيه) بشيء من الاشياء الابشق الانفس، وجعل أبو البقاء الجار والمجرور فى موضع الحال من الضمير المرفوع فى بالغيه أى مشقوقا عليكم وضمير (تحمل) للانعام إلا أن الحمل المذكور باعتبار بعض أنواعها وهى الابل ومثله كثير، ومن هنا يظهر ضعف استدلال بعضهم بهذا الاسناد على أن المراد بالانعام فيما مر الابل فقط، وتغيير النظم الكريم السابق الدال على كون الانعام مدارا للنعم الى الفعلية المفيدة للحدوث قيل لعله للاشعار بأن هذه النعمة ليست فى العموم بحسب المنشأ وبحسب المتعلق وفى الشمول للاوقات والاطراد فى الاحيان المعهودة بمثابة النعم السالفة فانها بحسب المنشأ خاصة بالابل وبحسب المتعلق بالمتقلبين فى الارض للتجارة وغيرها فى أحايين غير مطردة، وأما سائر النعم المعدودة فموجودة فى جميع الاصناف وعامة لكافة المخاطبين دائما وفى عامة الاوقات اه . واحتج كما قال الامام منكرو كرامات الأولياء بهذه الآية لأنها تدل على أن الانسان لايمكنه الانتقال من بلد إلى آخر الابشق الانفس وحمل الأثقال على الجمال.

ومثبتو الكرامات يقولون: إن الاولياء قد ينتقلون من بلد إلى آخر بعيد فى زمان قليل من غير تعب وتحمل مشقة فكان ذلك على خلاف الآية فيكون باطلا وإذا بطلت فى هذه الصورة بطلت فى الجميع اذ لاقائل بالفرق.

وأجاب بأنا نخصص عموم الآية بالادلة الدالة على وقوع الكرامات اه . ولعل القائلين بعدم ثبوت طى المسافة للأولياء يستندون إلى هذه الآية لكن هؤلاء لاينفون الكرامات مطلقا فلا يصح قوله إذ لاقائل بالفرق، ومن أنصف علم أن الاستدلال بها على هذا المطلب مما لايكاد يلتفت اليه بناء على أنها مسوقة للامتنان ويكفى فيه

وجود هذا في أكثر الاحايين لأكثر الناس فافهم ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ٧﴾ ولذلك أسبغ عليكم النعم الجليلة ويسر لكم الامور الشاقة العسيرة ﴿وَالْخَيْلَ﴾ هو كما قال غير واحد اسم جنس للفرس لا واحد له من لفظه كالابل، وذكر الراغب أنه في الاصل يطلق على الافراس والفرسان، وهو عطف على الانعام أي وخلق الخيل ﴿وَالْبِغَالَ﴾ جمع بغل معروف ﴿وَالْحَمِيرَ﴾ جمع حمار كذلك ويجمع في القلة على احمرة وفي الكثرة على حمر وهو القياس، وقرأ ابن أبي عبلة برفع (الخيل) وما عطف عليه ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ تعليل لخلق المذكورات، والكلام في تعليل أفعال الله تعالى مبسوط في الكلام ﴿وَزِينَةً﴾ عطف على محل (لتركبوها) فهو مثله مفعول لأجله وتجريده عن اللام دونه لأن الزينة فعل الزائن وهو الخالق تعالى ففاعل الفعلين المعلل والمعلل به واحد بخلاف فاعل الركوب وفاعل المعلل به فشرط النصب الذي اشترطه من اشترطه موجود في المعطوف دون المعطوف عليه قاله غير واحد، وذكر بعض المدققين أن في عدم مجيئهما على سنن واحد دلالة على أن المقصود الاصلي الأول فجيء بالحروف الموضوعة لذلك وسيق الخطاب واعيد الضمير للثلاثة في (لتركبوها) وجيء بالثاني تتميما ودلالة على أنه لما كان من مقاصدهم عد في معرض الامتنان والا فليس التزين بالعرض الزائل مما يقصده أهل الله تعالى وهم أهل الخطاب بالقصد الاول. واعترض ما تقدم بأنه وان ثبت اتحاد الفاعل لكن لم تتم به شروط صحة النصب لفقد شرط آخر منها وهو المقارنة في الوجود فإن الخلق متقدم على الزينة. وأجيب بأن ذلك على ارادة ارادة الزينة كما قيل في ضربته تأديبا أن التأديب بتأويل ارادته، وجوز أبو البقاء كون (زينة) مصدرا لفعل محذوف أي ولتتزينوا بها زينة. وقال ابن عطية إنه مفعول به لفعل محذوف أي وجعلها زينة. وروى قتادة عن ابن عباس أنه قرأ (لتركبوها زينة) بغير واو، قال صاحب اللوامح: إن (زينة) حينئذ تنتصب على الحال من الضمير في (خلقها) أو من الضمير في (لتركبوها) ولم يعين الضمير وعينه ابن عطية فقال هو المنصوب، وقال غير واحد تجوز الحالية من كل من الضميرين أي لتركبوها متزينين أو متزينا بها، وقال الزمخشري بعد حكاية القراءة: أي خلقها زينة لتركبوها، ومراده على ما قيل أن الزينة المفعول الثاني لخلق على اجرائه مجرى جعل أو هو حال عن المفعولات الثلاثة على الجمع، وجوز كونه مفعولا له (لتركبوها) وهو بمعنى التزين فلا يرد عليه اختلاف فاعل الفعلين، قيل: وأما لزوم تخصيص الركوب المطلوب بكونه لأجل الزينة وكون الحكمة في خلقها ذلك وكون ذلك هو المقصود الاصلي لنا فلا ضير فيه لأن التجمل بالملابس والمراكب لا مانع منه شرعا وهو لا ينافي أن يكون لخلقها حكم أهم كالجهاد عليها وسفر الطاعات، وإنما خص لمناسبته لمقام الامتنان مع أن الزينة على ما قال الراغب ما لا يشين في الدنيا ولا في الآخرة، وأما ما يزين في حالة دون أخرى فهو من وجه شين اه فتأمل ولا تغفل. واستدل بالآية على حرمة أكل لحوم المذكورات لأن السوق في معرض الاستدلال بخلق هذه النعم منة على هذا النوع دلالة على التوحيد وسوء صنيع من يقابلها بالاشراك والحكيم لا يمن بأدنى النعمتين تاركا أعلاهما، كيف وقد ذكر أماما ه

وروى ابن جرير وغيره القول بكراهة أكل لحوم الخيل لهذه الآية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وروي عن أبي حنيفة عليه الرحمة أنه قال: رخص بعض العلماء في لحم الخيل فأما أنا فلا يعجبني أكله، وفي رواية أخرى أنه قال أكرهه والاولى تلوح إلى قوله بكراهة التنزيه والثانية تدل على التحريم بناء على ما روي عن

أبي يوسف أنه سأله إذا قلت : في شيء أكرهه فما رأيك فيه ؟ فقال : التحريم ، وكأنه لهذا قال صاحب الهداية الاصح أن كراهة أكل لحمها تحريمية عند الامام ، وفي العمادية أنه رضي الله تعالى عنه رجع عن القول بالكراهة قبل موته بثلاثة أيام وعليه الفتوى ، وقال صاحباه والامام الشافعي رضي الله تعالى عنهم : لابأس بأكل لحوم الخيل . وأجاب بعض الشافعية عن الاستدلال بالآية بمنع كون المذكور أدنى النعمتين بالنسبة إلى الخيل قال : وذلك لأن الآية وردت للامتنان عليهم على نحو ما ألفوه ، ولا ينكر ذو أرب أن معظم الغرض من الخيل الركوب والزينة لاالاكل بخلاف النعم ، وذكر أغلب المنفعتين وترك أدناهما ليس بدعا بل هو دأب اختصارات القرآن ، وذكره في الأول أن لم يصر حجة لنا في الاكتفاء مع التنبيه على أنه نزر في المقابل فلا يصير حجة علينا ، فظهر أنه لا استدلال لا من عبارة الآية ولا من اشارتها *

واستدلوا على الحل بما صح من حديث جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الأهلية والبغال وأذن عليه الصلاة والسلام في لحم الخيل يوم خيبر ، وفيه دليل عندهم على أن الآية لا تدل على التحريم لافادته أن تحريم لحوم الحمر الاهلية انما وقع عام خيبر كما هو الثابت عند أكثر المحدثين وهذه السورة مكية فلو علم التحريم مما فيها كان ثابتا قبله . وبحث فيه بأن السورة وان كانت مكية يجوز كون هذه الآية مدنية ، وفيه أن مثل ذلك يحتاج الى الرواية ومجرد الجواز لا يكفي ، وعورض حديث جابر بما أخرجه أبو عبيد . وأبو داود . والنسائي . وابن المنذر عن خالد بن الوليد قال : « نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع وعن لحوم الخيل والبغال والحمير » والترجيح كما قال في الهداية للمحرم ، لكن أنت تعلم أن هذا الخبر يوهي أمر الاستدلال بالآية لما أن خالدا قد أسلم بالمدينة والآية مكية فلو كان التحريم معلوما منها لما كان للنهي الذي سمعه كثير فائدة ، والجملة الاستدلال بالآية على حرمة لحوم الخيل لا يسلم من العثار فلا بد من الرجوع في ذلك إلى الاخبار . والحكم عند تعارضها لا يخفى على ذوي الاستبصار ، والذي أميل اليه الحل والله تعالى أعلم ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨ ﴾ أي ويخلق غير ذلك الذي فصله سبحانه لكم ، والتعبير عنه بما ذكر لأن مجموعه غير معلوم ولا يكاد يكون معلوما فالكلام اجمالا لما عدا الحيوانات المحتاج غالبا احتياجا ضروريا أو غير ضروري ، والعدول إلى صيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار والتجدد أو لاستحضار الصورة ، ويجوز أن يكون اخبارا منه تعالى بأن له سبحانه ما لا علم لنا به من الخلائق (وما لا تعلمون) على ظاهره ، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مما خلق الله تعالى لأرضا لؤلؤة بيضاء مسيرة ألف عام عليها جبل من ياقوتة حمراء محدق بها في تلك الأرض ملك قد ملأ شرقها وغربها له ستمائة رأس في كل رأس ستمائة وجه في كل وجه ستمائة ألف وستون ألف فم في كل فم ستون ألف لسان يثني على الله تعالى ويقدسه ويهلله ويكبره بكل لسان ستمائة ألف وستين ألف مرة فاذا كان يوم القيامة نظر الى عظمة الله تعالى فيقول : وعزتك ما عبدتك حق عبادتك فذلك قوله تعالى : (ويخلق ما لا تعلمون) وفي رواية أخرى عنه أن عن يمين العرش نهرا من نور مثل السموات السبع والأرضين السبع والبحار السبع يدخل فيه جبريل عليه السلام كل سحر فيغتسل فيزداد جمالا الى جماله وعظما الى عظمه ثم ينتفض فيخلق الله تعالى من كل قطرة تقع من ريشه كذا وكذا ألف ملك فيدخل منهم كل يوم سبعون

ألف ملك البيت المعمور وسبعون ألف ملك الكعبة لا يعودون الى يوم القيامة ،

وروى هذا أيضا عن الضحاك . ومقاتل . وعطاء ، ومما لا نعلمه أرض السمسمة التي ذكر عنها الشيخ الاكبر قدس سره ما ذكر ، وجابرصا وجابلقا حسبما ذكر غير واحد ، وان زعمت ذلك من الخرافات فالذي ذكره عصريناريس الطائفة الذين سموا أنفسهم بالكشفية ودعاهم أعداؤهم من الامامية بالكشفية في غالب كتبه مما تضحك منه لعمر أبيك الثكلى ويتمنى العالم عند سماعه لمزيد حيائه من الجهلة نزوله الى الأرض السفلى فاقنع بما جاء في الآثار ، ولا يثنينك عنه شبه الفلاسفة اذا صح سنده فانها كسراب بقيعة ، والذي أظنه أنه ليس أحد من الكفار فضلا عن المؤمنين يشك في أن الله تعالى خالقا لا نعلمهم ليحتاج الى ايراد الشواهد على ذلك ، ويجوز أن يكون المراد بهذا الخلق الخلق في الجنة أي ويخلق في الجنة غير ماذكر من النعم الدنيوية ما لا تعلمون أي ماليس من شأنكم أن تعلموه ، وهو ما أشير اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حكاية عن الله تعالى: (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) *

﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ القصد مصدر بمعنى الفاعل ، يقال : سبيل قصد وقاصد أي مستقيم كأنه يقصد الوجه الذي يؤمه السالك ولا يعدل عنه ، فهو نحو نهر جار وطريق سائر و (على) للوجوب مجازا والكلام على حذف مضاف أي متحتم عليه تعالى متعين كالامر الواجب لسبق الوعد بيان ، وقيل : هداية الطريق المستقيم الموصل لمن سلكه الى الحق الذي هو التوحيد بنصب الادلة وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب لدعوة الناس اليه ، أو هو مصدر بمعنى الاقامة والتعديل و (على) على حالها المار الا أنه لا حاجة الى تقدير المضاف أي عليه سبحانه تقويم السبيل وتعديلها أي جعلها بحيث يصل سالكها الى الحق على حد صغر البعوضة وكبر الفيل وحقيقته راجعة الى ماذكر من نصب الادلة وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب

وجوز أن يكون القصد بمعنى القاصد أي المستقيم كما في التفسير الاول و (على) ليست للوجوب واللزوم والمعنى أن قصد السبيل ومستقيمه موصل اليه تعالى ومار عليه سبحانه ، وفيه تشبيه مايدل على الله عز وجل بطريق مستقيم شأنه ذلك ، وقد ذكر نحو هذا ابن عطية وهو كما ترى ، وأل في السبيل للجنس عند كثير فهو شامل للمستقيم وغيره ، واضافة القصد بمعنى المستقيم اليه من اضافة العام الى الخاص ، واضافة الصفة الى الموصوف خلاف الظاهر على ماقيل ، وقيل : أل للعهد . والمراد سبيل الشرع وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْهَا جَائِرٌ ﴾ أي عادل عن المحجة منحرف عن الحق لا يوصل سالكه اليه ظاهر في ارادة الجنس إذ البعضية إنما تتأتى على ذلك ، فان الجائر على ارادة العهد ليس من ذلك بل قسيمه ، ومن اراده أعاد الضمير على المطلق الذي في ضمن ذلك المقيد أو على المذكور بتقدير مضاف أي ومن جنسها جائر ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يعود على سبيل الشرع ، والمراد بهذا البعض فرق الضلالة من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو جائر عن قصد السبيل ، وزعم بعضهم أن الضمير يعود على الخلائق أي ومن الخلائق جائر عن الحق ، وأيد بقراءة عيسى ، ورويت عن ابن مسعود (ومنكم) وأخرجها ابن الانباري في المصاحف عن علي كرم الله تعالى وجهه لكن بالفاء بدل الواو وليس بذاك ، والتأنيث لأن السبيل تؤنث وتذكر ، والجار والمجرور قيل خبر مقدم و(جائر) مبتدأ مؤخر ، وقيل : هو في محل رفع بالابتداء اما باعتبار مضمونه واما بتقدير الموصوف أي بعض السبيل

أو بعض من السبيل جائر ، والجملة على ما اختاره بعض المحققين اعتراضية جيء بها لبيان الحاجة الى البيان أو التعديل بنصب الادلة والارسال والانزال الامور المذكورة سابقاً واظهار جلالة قدر النعمة فى ذلك ، وذلك هو الهداية المفسرة بالدلالة على مايوصل الى المطلوب لا الهداية المستلزمة للاهتداء اليه فان ذلك ليس على الله سبحانه اصلا بل هو عز بحكمته كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ فان معناه ولو شاء هدايتكم الى ماذكر من التوحيد هداية مستلزمة للاهتداء اليه لفعل ولكن لم يشأ لأن مشيئته تابعة للحكمة ولاحكمة فى تلك المشيئة لما أن الذى يدور عليه فلك التكليف إنما هو الاختيار الذى عليه ترتب الاعمال التى بها يرتبط الجزاء ، وقيد (اجمعين) للنفى لا للنفى فيكون المراد سلب العموم لاعموم السلب ، وذكر بعضهم أنه كان الظاهر أن يقال : وعلى الله قصد السبيل وجائرها أو وعليه جائرها الا أنه عدل عنه الى مافى النظم الكريم لأن الضلال لايضاف اليه تعالى تأدبا فهو كقوله تعالى : (الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) »

وزعم الزمخشرى أن المخالفة بين أسلوبى الجملتين للايذان بما يجوز اضافته من السبيلين اليه تعالى ومالا يجوز وعنى الاشارة الى ماذهب اليه اخوانه المعتزلة من عدم جواز اضافة الضلال اليه سبحانه لأنه غير خالقه وجعلوا الآية للمخالفة حجة لهم فى هذه المخالفة . وأجاب بعض الجماعة بأن المراد على الله تعالى بحسب الفضل والكرم بيان الدين الحق والمذهب الصحيح فأما بيان كيفية الاغواء والاضلال فليس عليه سبحانه ، وبحث فيه بأنه كما أن بيان الهداية وطريقها متحتم فكذا ضده وليس ارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب الا لذلك »

وقال ابن المنير : ان المخالفة بين الأسلوبين لأن سياق الكلام لاقامة الحجة على الخلق بأنه تعالى بين السبيل القاصد والجائر وهدى قوماً اختاروا الهدى وأضل آخرين اختاروا الضلالة ، وقد حقق أن كل فعل صدر على يد العبد فله اعتباران هو من حيث كونه موجودا مخلوق لله تعالى ومضاف اليه سبحانه بهذا الاعتبار ، وهو من حيث كونه مقترنا باختيار العبد له وتيسره عليه يضاف إلى العبد وأن تعدد هذين الاعتبارين ثابت فى كل فعل فناسب إقامة الحجة على العباد إضافة الهداية إلى الله تعالى باعتبار خلقه لها وإضافة الضلال إلى العبد باعتبار اختياره له . والحاصل أنه ذكر فى كل واحد من الفعلين نسبة غير النسبة المذكورة فى الآخر ليناسب ذلك إقامة الحجة ألا لله الحجة البالغة ، وأنكر بعض المحققين أن يكون هناك تغيير الاسلوب لامر مطلوب بناء على أن ذلك إنما يكون فيما اقتضى الظاهر سبكا معينا ولكن يعدل عن ذلك لنكتة أهم منه ، وليس المراد من بيان قصد السبيل مجرد اعلام انه مستقيم حتى يصح إسناد أنه جائر اليه تعالى فيحتاج إلى الاعتذار عن عدم ذلك على أنه لو أريد ذلك لم يوجد لتغيير الاسلوب نكتة ، وقد بين ذلك فى مواضع غير معدودة بل المراد نصب الأدلة للهداية اليه ولا إمكان لاسناد مثله اليه تعالى بالنسبة إلى الطريق الجائر بأن يقال : وجائرها حتى يصرف ذلك الاسناد منه تعالى إلى غيره سبحانه لنكتة ولا يتوهمه متوهم حتى يقتضى الحال دفع ذلك بأن يقال لاجائرها ثم يغير سبك النظم عنه لداعية أقوى منه ، وذكر أن الجملة اعتراضية حسبما نقلناه سابقا ، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق ، بيد أن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يراد ببيان السبيل المستقيم وبيان السبيل الجائر نصب الأدلة الدالة على حقية الأول ليهتدى اليه وبطلان الثانى ليحذر ولايعول عليه وهذا غير مجرد الاعلام الذى ذكره ونسبته اليه تعالى ممكنة بل قال بعضهم : ان الحق أن المعنى على الله تعالى بيان طريق الهداية ليهتدوا اليه ويبين غيرها ليحذروه لكن اكتفى بأحدهما للزوم الآخر له

وفي الكشف أن تغاير الأسلوبين على أصل أهل السنة واضح أيضا إذلامنكر أن الأول هو المقصود لذاته فبيان طريق الضلالة إجمالا قدر ماعتاز قصد السبيل منه في ضمن بيان قصد السبيل ضرورة وبيانه التفصيلي ليس مما لابد من وقوعه ولا أن الوعد جرى به على مذهب اه فليتأمل ، ثم إن الآية منادية على خلاف مازعمه المعتزلة ومنهم الزجاج (١) من عدم استلزام تعلق مشيئته تعالى بشيء وجوده وقد التجأوا الى التزام تفسيرها بالقسرية ، وقال أبو علي منهم : المعنى لو شاء لهداكم إلى الثواب أوالى الجنة بغير استحقاق وكل ذلك خلاف الظاهر كما لايخفى *

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ شروع في نوع آخر من النعم الدالة على توحيده سبحانه ، والمراد من الماء نوع منه وهو المطر ، ومن السماء اما السحاب على سبيل الاستعارة أو المجاز المرسل ، واما الجرم المعروف والكلام على حذف مضاف أي من جانب السماء أو جهتها و حملها على ذلك بدون هذا يقتضيه ظاهر بعض الأخبار ولاأقول به ، و(من) على كل تقدير ابتدائية وهو متعلق بما عنده، وتأخير المفعول الصريح عنه ليظمأ الذهن اليه فيتمكن أتم تمكن عند وروده عليه، وقوله تعالى : ﴿ لَكُمْ ﴾ يحتمل أن يكون خبرا مقدما ، وقوله سبحانه : ﴿ مِنْهُ ﴾ في موضع الحال من قوله عزوجل : ﴿ شَرَابٌ ﴾ أي ماتشربون وهو مبتدأ مؤخر أو هو فاعل بالظرف الاول والجملة صفة لماء و (من) تبعيضية وليس في تقديمها إيهام حصر ، ومن توهمه قال : لا بأس به لان جميع المياه العذبة المشروبة بحسب الأصل منه كما ينبيء عنه قوله تعالى : (فسلكه ينابيع في الارض) وقوله سبحانه : (فأسكناه في الأرض) ويحتمل أن يكون متعلقا بما عنده (ومنه شراب) مبتدأ وخبر أو شراب فاعل بالظرف والجملة من كما تقدم ، وتعقب بأن توسيط المنصوب بين المجرورين و توسيط الثاني منهما بين الماء وصفته مما لا يليق بجزالة النظم الجليل وهو كذلك ﴿ وَمِنْهُ شَجَرٌ ﴾ أي نبات مطلقا سواء كان له ساق أم لا كما نقل عن الزجاج وهو حقيقة في الأول، ومن استعماله في الثاني قول الراجز :

نعلفها اللحم إذا عز الشجر والخيل في اطعامها اللحم ضرر

فانه قيل : الشجر فيه بمعنى الكلأ لأنه الذي يعلف ، وكذا فسره في النهاية بذلك في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « لاتأكلوا ثمن الشجر فانه سحت » ولعل ذلك لأنه جاء في الحديث النهي عن منع فضل الماء كمنع فضل الكلأ و تشارك الناس في الماء والكلأ والنار ، وأبقاه بعضهم على حقيقته ولم يجعله مجازا شاملا، و(من) اما للتبعيض مجازاً لأن الشجر لما كان حاصلا بسقيه جعل كأنه منه كقوله : « أسنمة الآبال في ربابه » يعني به المطر الذي ينبت به ما تأكله الابل فتسمن أسنمتها، واما للابتداء أي وكائن منه شجر ، والأول أولى بالنسبة الى ماقبله » وقال أبو البقاء : هي سببية أي وبسببه انبات شجر ، ودل على ذلك (ينبت لكم به الزرع) وجوز ابن الأنباري الوجهين الأولين على ما يقتضيه ظاهر قوله : الكلام على تقدير مضاف اما قبل الضمير أي من جهته أو من سقيه شجر

---

(١) فائدة هذا أن ابن عطية لم يعرف ذلك فقال اذ رأى تفسيره المشيئة بمشيئة القسر إن هذا تفسير أهل البدعة وقد وقع فيه من غير قصد اه منه *

واما قيل شجر أي ومنه شراب شجر كقوله تعالى : (وأشربوا في قلوبهم العجل) أي حبه اه وهو بعيد وان قيل: الاضمار أولى من المجاز لا العكس الذي ذهب اليه البعض وصحح المساواة لاحتياج كل منهما الى قرينة ه

﴿فيه تُسِيمُونَ ١٠﴾ أي ترعون يقال: أسام الماشية وسومها جعلها ترعى وسامت بنفسها فهي سائمة وسوام رعت حيث شاءت، وأصل ذلك على ما قال الزجاج السومة وهي كالسمة العلامة لأن المواشي تؤثر علامات في الأرض والأماكن التي ترعاها . وقرأ زيد بن على رضي الله تعالى عنهما (تسيمون) بفتح التاء فان سمع سام متعديا كان هو وأسام بمعنى والا فتأويل ذلك أن الكلام على حذف مضاف أي تسيم مواشيكم ﴿ يُنْبِتُ ﴾ أي الله عز وجل يقال نبت الشيء وأنبته الله تعالى فهو منبوت وقياس هذا منبت ، وقيل : يقال أنبت الشجر لازما وأنشد الفراء :

رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم قطينا بها حتى إذا أنبت البقل

أي نبت ، وكان الاصمعي ينكر مجيء أنبت بمعنى نبت . وقرأ أبو بكر (ننبت) بنون العظمة ، والزهري (ينبت) بالتشديد وهو للتكثير في قول، واستظهر أبو حيان أنه تضعيف التعدية . وقرأ أبي (ينبت) بفتح الياء ورفع المتعاطفات بعد على الفاعلية ، وجملة ينبت ﴿ لَكُمْ بِهِ ﴾ أي بما أنزل من السماء ﴿ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ ﴾ يحتمل أن تكون صفة أخرى لماء ـ وأن تكون مستأنفة استئنافا بيانيا كأنه قيل: وهل له منافع أخر؟ فقيل: ينبت لكم به الخ، وإيثار صيغة الاستقبال للدلالة على التجدد والاستمرار وأن الانبات سنته سبحانه الجارية على مر الدهور أو لاستحضار الصورة لما فيها من الغرابة ، وتقديم الظرفين على المفعول الصريح لما أشرنا اليه آنفا مع ما في تقديم أولهما من الاهتمام به لادخال المسرة ابتداء ، وتقديم الزرع على ما عداه قيل: لأنه أصل الأغذية وعمود المعاش وقوت أكثر العالم وفيه مناسبة للكلأ المرعى، ثم الزيتون لما فيه من الشرف من حيث أنه ادام من وجه وفاكهة من وجه ، وقد ذكر الأطباء له منافع جمة ، وذكر غير يسير منها في التذكرة، والظاهر من كلام اللغويين انه اسم جنس جمعي واحده زيتونة وأنه يطلق على الشجر المخصوص وعلى ثمرته ه

واستظهر أن المراد به هنا الأول وسيأتي قريبا ان شاء الله تعالى تمام الكلام في ذلك، وأكثر ما ينبت في المواضع التي زاد عرضها على الميل واشتد بردها وكانت جبلية ذات تربة بيضاء أو حمراء، ثم النخيل على الأعناب لظهور دوامها بالنسبة اليها فان الواحدة منها كثيرا ما تتجاوز مائة سنة وشجرة العنب ليست كذلك، نعم الزيتون أكثر دواما منهما فان الشجرة منه قد تدوم ألف سنة مع أن ثمرتها كثيرا ما يقتات بها حتى جاء في الخبر « ماجاع بيت وفيه تمر » وأكثر ما تنبت في البلاد الحارة اليابسة التي يغلب عليها الرمل كالمدينة المشرفة والعراق وأطراف مصر ، وهي على ما قال الراغب جمع نخل وهو يطلق على الواحد والجمع ويقال للواحدة نخلة، وأما الأعناب فجمع عنبة بكسر العين وفتح النون والباء وقد جاءت ألفاظ مفردة على هذا الوزن غير قليلة ه

وقد ذكر في القاموس عدة منها، ونسب الجوهري الى قلة الاطلاع في قوله: إن هذا البناء في الواحد نادر وجاء منه العنبة والتولة والحبرة والطيبة والخيرة ولا أعرف غير ذلك ، وذكر الجوهري انه إن أردت جمعه في أدنى العدد جمعته بالتاء وقلت عنبات وفي الكثير عنب وأعناب اه ، ولينظر هذا مع عدم أعنابا من جموع القلة ، ويطلق العنب كما قال الراغب على ثمرة الكرم وعلى الكرم نفسه، والظاهر أن المراد هو الثاني ه

وذكر أبو حيان في وجه تأخير الاعناب إن ثمرتها فاكهة محضة، وفيه انه ان أراد بثمرتها العنب مادام طريا قبل أن يتزبب فيمكن ان يسلم وان اراد به المتزبب فغير مسلم. وفي كلام كثير من الفقهاء في بحث زكاة الفطر أن في الزبيب اقتياتا بل ظاهر كلامهم انه في ذلك بعد التمر وقبل الارز، والباحث في هذا لا ينفي الاقتيات كما لا يخفى على الواقف على البحث، وفي جمع (النخيل والأعناب) اشارة الى أن ثمارها مختلفة الأصناف ففي التذكرة عند ذكر التمر أنه مختلف كثير الأنواع كالعنب حتى سمعت أنه يزيد على خمسين صنفا، وعند ذكر العنب أنه مختلف بحسب الكبر والاستطالة وغلظ القشر وعدم العجم وكثرة الشحم واللون والطعم وغير ذلك الى أنواع كثيرة كالتمر اه، وأنا قد سمعت من والدي عليه الرحمة أنه سمع في مصر حين حلها بعد عوده من الحج لزيارة أخيه المهاجر اليها لطلب العلم أن في نواحيها من أصناف التمر ما يقرب من ثلثمائة صنف والعهدة على من سمع منه هذا، وللعلامة أبي السعود هنا ما يشعر ظاهره بالغفلة وسبحان من لا يغفل وكان الظاهر تقديم غذاء الانسان لشرفه على غذاء ما يسام لكن قدم ذاك - على ما قال الامام - للتنبيه على مكارم الاخلاق وأن يكون اهتمام الانسان بمن تحت يده أقوى من اهتمامه بنفسه، والعكس في قوله تعالى: (كلوا وارعوا أنعامكم) للايذان بأن ذلك ليس بلازم وان كان من الاخلاق الجيدة، وهو على طبق ما ورد في الخبر وابدأ بنفسك ثم بمن تعول، وقيل: لأن ذلك مما لا دخل للخلائق فيه ببذر وغرس فالامتنان به أقوى، وقيل: لأن أكثر المخاطبين من أصحاب المواشي وليس لهم زرع ولا شيء مما ذكر، وقال الشهاب الدين في وجه ذلك. ولك أن تقول لما سبق ذكر الحيوانات المأكولة والمركوبة ناسب تعقيبها بذكر مشربها ومأكلها لانه أقوى في الامتنان بها اذ خلقها ومعاشها لاجلهم فان من وهب دابة مع علفها كان أحسن، كما قيل: من الظرف هبة الهدية مع الظرف اه ولا يخلو عن حسن،

والاولى عليه أن يراد من قوله تعالى: (لكم منه شراب) مايشرب، وأما ماقيل: ان ماقدم من الغذاء غذاء للانسان أيضا لكن بواسطة فانه غذاء لغذائه الحيواني فلايدفع السؤال لأنه يقال بعد: كان ينبغي تقديم ما كان غذاء له بغير واسطة، لايقال: هذا السؤال إنما يحسن اذا كان المراد من المتعاطفات المذكورات ثمراتها لاماتحصل منها الثمرات لأن ذلك ليس غذاء الانسان لأنا نقول: ليس المقصود من ذكرها الا الامتنان بثمراتها الا أنها ذكرت على نمط سابقها المذكور في غذاء الماشية ويرشد الى أن الامتنان بثمراتها قوله سبحانه:

﴿ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ وارادة الثمرات منها من أول الامر بارتكاب نوع من المجاز في بعضها لهذا اهمال لرعاية غير أمر يحسن له حملها على ماقلنا دون ذلك، منه (ينبت) إذ ظاهره يقتضي التعلق بنفس الشجرة لابثمرتها فليعمل بما يقتضيه في صدر الكلام وإن اقتضى آخره اعتبار نحو ما قيل في ء علفتها تبنا وماء باردا ، كذا قيل وفيه تأمل، ومنع بعضهم كون الإنبات مما يقتضي التعلق المذكور فقد قال سبحانه: (فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا) وجوز أن لايكون الملحوظ فيما عد مجرد الغذائية بل ما يعمها وغيرها على معنى ينبت به لنفعكم ماذكر والنفع يكون بما فيه غذاء وغيره، و(من) للتبعيض والمعنى وينبت لكم بعض كل الثمرات، وإنما قيل ذلك لما في الكشاف وغيره من أن كل الثمرات لاتكون إلا في الجنة وإنما أنبت في الارض بعض من كل للتذكرة، وقال بعض الاجلة: المراد بعض مما في بقاع الامكان من ثمر القدرة الذي لم تجنه راحة الوجود، وهو أظهر وأشمل وأنسب بما تقدم لأنه سبحانه كما عقب ذكر الحيوانات المنتفع

بها على التفصيل بقوله تعالى: (ويخلق مالا تعلمون) عقب ذكر الثمرات المنتفع بها بمثله ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ المذكور من انزال الماء وإنزال ما فصل ﴿لَآيَةً﴾ عظيمة دالة على تفرده تعالى بالالوهية لاشتماله على كمال العلم والقدرة والحكمة ﴿لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١١﴾ فان من تفكر فى أن الحبة والنواة تقع فى الارض وتصل اليها نداوة تنفذ فيها فينشق أسفلها فيخرج منه عروق تنبسط فى الارض وربما انبسطت فيها وإن كانت صلبة وينشق أعلاها وإن كانت منتكسة فى الوقوع فيخرج منها ساق فينمو ويخرج منه الاوراق والازهار والحبوب والثمار المشتملة على أجسام مختلفة الاشكال والالوان والخواص والطبائع وعلى نواة قابلة لتوليد الامثال على النمط المحرر لا إلى نهاية مع إتحاد الماء والارض والهواء وغيرها بالنسبة الى الكل علم ان من هذه آثاره لا يمكن أن يشبهه شيء فى شيء من صفات الكمال فضلا عن ان يشاركه فى أخص صفاته التى هى الالوهية واستحقاق العبادة أخس الاشياء كالجماد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ولله تعالى در من قال:

تأمل فى رياض الورد وانظر ... الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات ... على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ... بأن الله ليس له شريك

وحيث كان الاستدلال بما ذكر لاشتماله على أمر خفى محتاج الى التفكر والتدبر لمن له نظر سديد ختم الآية بالتفكر ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ يتعاقبان خلفة لمنامكم واستراحتكم وسعيكم فى مصالحكم من الاسامة وتعهد حال الزرع ونحو ذلك ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ يدأبان فى سيرهما وإنارتهما إصالة وخلافة وأدائهما مانيط بهما من تربية الاشجار والزروع وإنضاج الثمرات وتلوينها وغير ذلك من التأثيرات المترتبة عليهما باذن الله تعالى حسبما يقوله السلف فى الاسباب والمسببات، وليس المراد بتسخير ذلك للمخاطبين تمكينهم من التصرف به كيف شاؤا كما فى قوله تعالى: (سبحان الذى سخر لنا هذا) ونحوه بل تصريفه سبحانه لذلك حسبما يترتب عليه منافعهم ومصالحهم كأن ذلك تسخير لهم وتصرف من قبلهم حسب ارادتهم قاله بعض المحققين •

وقال آخرون: أن أصل التسخير السوق قهراً ولا يصح ارادة ذلك لأن القهر والغلبة مما لا يعقل فيما لا شعور له من الجمادات كالشمس والقمر وعدم تعقله فى نحو الليل والنهار أظهر من ذلك فهو هنا مجاز عن الاعداد والتهيئة لما يراد من الانتفاع، وفى ذلك إيماء إلى مافى المسخر من صعوبة المأخذ بالنسبة إلى المخاطبين •

وذكر الامام فى المراد من التسخير نحو ماذكر أولا ثم ذكر وجها آخر قال فيه: إنه لا يستقيم الا على مذهب أصحاب الهيئة وهو أنهم يقولون: الحركة الطبيعية للشمس والقمر هى الحركة من المغرب إلى المشرق فالله تعالى سخر هذه الكواكب بواسطة حركة الفلك الاعظم من المشرق إلى المغرب فكانت هذه الحركة قسرية فلذا ورد فيها لفظ التسخير، وذكر أيضا أن حدوث الليل والنهار ليس الا بسبب حركة الفلك الاعظم دون حركة الشمس وأما حركتها فهى سبب لحدوث السنة ولذا لم يكن ذكر الليل والنهار مغنيا عن ذكر الشمس اه‍، ولا يعترض عليه بأن ماذكره من قوله: إن حدوث الليل والنهار إلى آخره لا يتأتى فى عرض تسعين لأن الليل والنهار لا يحصلان الا بغروب الشمس وطلوعها وهي هناك لا تغرب ولا تطلع بحركة الفلك الاعظم بل بحركتها الخاصة ولذا كانت

السنة يوما وليلة لما أن ذلك العرض غير مسكون وكذا مايقرب منه فلا يدخل فى حيز الامتنان. نعم فى كلامه عند المتمسكين بأذيال الشريعة غير ذلك فلينظر، وفى كون الشمس والقمر مما لاشعور لهما خلاف بين العلماء فذهب البعض إلى أنهما عالمان وهو الذى تقتضيه الظواهر واليه ذهب الصوفية والفلاسفة، ولم أشعر بوقوع خلاف فى أن الليل والنهار مما لاشعور لهما، نعم رأيت فى البهجة القادرية عن القطب الربانى الشيخ عبد القادر الكيلانى قدس سره العزيز أن الشهر أو الاسبوع يأتيه فى صورة شخص فيخبره بما يحدث فيه من الحوادث، ولعل هذا على نحو ظهور القرآن يوم القيامة فى صورة الرجل الشاحب وقوله لمن كان يحفظه. وأنا الذى اسهرت ليلك فى الدياجى وأظمأتك فى الهواجر، وظهور الموت فى صورة كبش أملح وذبحه بين الجنة والنار يوم القيامة كما جاء فى الخبر، وعليك بالايمان بما جاء عن الصادق المصدوق ﷺ وأنت فى الايمان بنحوه بالخيار، وإيثار صيغة الماضى قيل للدلالة على أن ذلك التسخير أمر واحد مستمر وان تجددت آثاره ﴿ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ﴾ مبتدأ وخبر أى وسائر النجوم البيانية وغيرها فى حركاتها وأوضاعها المتبدلة وغير المتبدلة وسائر أحوالها مسخرات لما خلقت له بخلقه تعالى وتدبيره الجارى على وفق مشيئته فالامر واحد الامور، ويجوز أن يكون واحد الاوامر ويراد منه الامر التكوينى عند من لايقول بادراك النجوم، والمعنى أنها مسخرة لما خلقت له بقدرته تعالى وإيجاده، قيل: وحيث لم يكن عود منافع النجوم اليهم فى الظهور بمثابة ماقبلها من الجديدين والنيرين لم ينسب تسخيرها اليهم بأداة الاختصاص بل ذكر على وجه يفيد أنها تحت ملكوته عز وجل من غير دلالة على شىء آخر، ولذلك عدل عن الجملة الفعلية الدالة على الحدوث إلى الاسمية المفيدة للدوام والاستمرار، وقرأ ابن عامر برفع (الشمس والقمر) أيضا فيكون المبتدأ الشمس والبواقى معطوفة عليه و(مسخرات) خبر عن الجميع، ولايتأتى على هذه القراءة ماقيل فى وجه عدم نسبة تسخير ذلك اليهم بأداة الاختصاص كما لايخفى، واعتبار عدم كون ظهور المنافع بمثابة السابق بالنظر إلى المجموع كما ترى. ومن الناس من قال فى ذلك: إن المراد بتسخير الليل والنهار لهم نفعهم بهما من حيث أنهما وقتا سعى فى المصالح واستراحة ومن حيث ظهور مايترتب عليه منافعهم مما نيط به صلاح المكونات التى من جملتها مافصل وأجمل مثلا كالشمس والقمر فيهما، ويئول ذلك بالآخرة إلى النفع بذلك وهو معنى تسخيره لهم، فيكون تسخير الليل والنهار لهم متضمنا لتسخير ذلك لهم فحيث أفاده الكلام أولا استغنى عن التصريح به ثانيا وصرح بما هو أعظم شأنا منه وهو أن تلك الامور لم تزل ولا تزال مقهورة تحت قدرته منقادة لارادته ومشيئته سواء كنتم أو لم تكونوا فليتدبر، وقرأ الجمهور (والنجوم ومسخرات) بالنصب فيهما، وكذا فيما تقدم، وخرج ذلك على أن (النجوم) مفعول أول لفعل محذوف ينبىء عنه الفعل المذكور و(مسخرات) مفعول ثان له، أى وجعل النجوم مسخرات، ويجوز جعل جعل بمعنى خلق المتعدى لمفعول واحد فمسخرات حال، واستظهر أبو حيان كون (النجوم) معطوفا على ماقبله بلا اضمار و(مسخرات) حينئذ قيل حال من الجميع على أن التسخير مجاز عن النفع أى نفعكم بها حال كونها مسخرات لما خلقت له مما هو طريق لنفعكم وإلا فالحمل على الظاهر دال على أن التسخير فى حال التسخير بأمره ولا كذلك فتأخر الاول، وقيل: لذلك أيضا: إن المراد مستمرة على التسخير بأمره الايجادى لأن الاحداث لايدل على الاستمرار، وجوز بعض أجلة المعاصرين أن يكون حالا مؤكدة بتقدير (بأمره) متعلقا (بسخر) والكلام من باب التنازع، وقبوله مفوض اليك، وقيل: هو مصدر

ميمي كسرح منصوب على أنه مفعول مطلق لسخر المذكور أولا وسخرها مسخرات على متوال ضربته ضربات، وجمع اشارة إلى اختلاف الانواع، وفى افادة تسخير ماذكر إيذان بالجواب عما عسى يقال: إن المؤثر فى تكوين النبات حركات الكواكب وأوضاعها فان ذلك ان سلم فلاريب فى أنها ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد من موجد ضرورة احتياج الممكن فى وجوده إلى مخصص لئلا يلزم من الوقوع على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجيح بلا مرجح مختار لما أن الايجاب ينافى الترجيح واجب الوجود دفعاً للدور أو التسلسل كذا قاله بعض الاجلة، واعترضه المولى العمادي بأنه مبنى على حسبان ماذكر أدلة الصانع تعالى وقدرته واختياره . وليس الامر كذلك فانه مالاينازع فيه الخصم ولا يتلعثم فى قبوله قال تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) وقال سبحانه: (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيى به الارض من بعد موتها ليقولن الله) الآية وإنما ذلك أدلة التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لايتوهم أن يشاركه شيء فى شيء فضلا أن يشاركه الجماد فى الألوهية اه، وتعقب بأن كون ماذكر أدلة التوحيد لايأبى أن يكون فيه ايذان بالجواب عما عسى يقال وأي ضرر فى أن يساق شيء لأمر ويؤذن بأمر آخر، ولعمرى لا أرى لهذا الاعتراض وجها بعد قول القائل فى ذلك إيذان بالجواب عما عسى يقال الخ حيث لم يبت القول وأقحم عسى فى البين لكن للقائل كلام يدل دلالة ظاهرة على أنه اعتبر الادلة المذكورة أدلة على وجود الصانع عز شأنه أيضا وقد سبقه فى ذلك الامام *

﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ ﴾ أى التسخير المتعلق بما ذكر ﴿ لَآيَاتٍ ﴾ باهرة متكاثرة على ما يقتضيه المقام ﴿ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٢ ﴾ وحيث كانت هذه الآثار العلوية متعددة ودلالة ما فيها من عظيم القدرة والعلم والحكمة على الوحدانية أظهر جمع الآيات وعلقت بمجرد العقل من غير تأمل وتفكر كأنها لمزيد ظهورها مدركة ببداهة العقل بخلاف الآثار السفلية فى ذلك كذا قالوا، وهو ظاهر على تقدير كون الاستدلال على الوحدانية لا على الوجود أيضا، وأما اذا كان الاستدلال على ذلك فنى دعوى الظهور المذكور بحث لانجرار الكلام على ذلك إلى ابطال التسلسل فكيف تكون الدلالة ظاهرة غير محوجة الى فكر . وأجيب عنه بأن الاستدلال بالدور أو التسلسل انما هو بعد التفكر فى بدء أمرها وما نشأ منه من اختلاف أحوالها فافهم *

وجوز أن يكون المراد لقوم يعقلون ذلك والمشار اليه نهاية تعاجيب الدقائق المودعة فى العلويات المدلول عليها بالتسخير التى لا يتصدى لمعرفتها الا المهرة الذين لهم نهاية الادراك من أساطين علماء الحكمة وحينئذ قطع الآية بقوله سبحانه هنا: (يعقلون) للاشارة الى احتياج ذلك الى التفكر أكثر من غيره والأول أولى كما لايخفى ﴿ وَمَا ذَرَأَ ﴾ أى خلق ومنه الذرية على قول والعطف عند بعض على (النجوم) رفعا ونصبا على أنه مفعول لجعل. و(ما) موصولة أى والذى ذرأه ﴿ لَكُمْ فِى الْأَرْضِ ﴾ من حيوان ونبات، وقيل: من المعادن ولا بأس فى التعميم فيها أرى حال كونه ﴿ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ﴾ أى أصنافه كما قال جمع من المفسرين وهو مجاز معروف فى ذلك، قال الراغب: الألوان يعبر بها عن الاجناس والأنواع يقال: فلان أتى بألوان من الحديث والطعام وكان ذلك لما أن اختلافها غالبا يكون باختلاف اللون، وقيل: المراد المعنى الحقيقي أى مختلفا ألوانه

من البياض والسواد وغيرهما والأول أبلغ اى ذلك مسخر لله تعالى أو لما خلق له من الخواص والأحوال والكيفيات أو جعل ذلك مختلف الألوان والأصناف لتتمتعوا بأي صنف شئتم منه ، وذهب بعضهم الى أن الموصول معطوف على الليل وقيل عليه : إن في ذلك شبه التكرار بناء على أن اللام في (لكم) للنفع وقد فسر (سخر لكم) لنفعكم فآل المعنى نفعكم بما خلق لنفعكم فالأولى جعله في محل نصب بفعل محذوف أى خلق أو أنبت كما قاله أبو البقاء ويجعل (مختلفا) حالا من مفعوله واعتذر بان الخلق للانسان لا يستلزم التسخير لزوما عقليا ، فان الغرض قد يتخلف مع أن الاعادة لطول العهد لا تنكر . ورد بأنه غفلة عن كون المعنى نفعكم وما ذكر علاوة مبنى على كون (لكم) متعلقة ـ بسخر ـ أيضا وهى عند ذلك الذاهب متعلقة كما هو الظاهر بذرأ وفي الحواشي الشهابية أن هـذا ليس بشيء لأن التكرار لما ذكر وللتأكيد أمر سهل ، وكون المعنى نفعكم لا يأباه مع أن هذه الآية سيقت كالفذلكة لما قبلها ولذا ختمت بالتذكر ، وليس لمن يميز بين الشمال واليمين أن يقول : ما مبتدأ و (مختلفا) حال من ضميره المحذوف ، وجملة قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ١٣ ﴾ خبره والرابط اسم الاشارة على حد ما قيل في قوله تعالى : (ولباس التقوى ذلك خير) كأنه قيل : وما ذرأه لكم في الأرض إن فيه لآية ، وحاصله إن فيما ذرأ لآية لظهور مخالفة الآية عليه السباق والسياق بل عدم لياقته لأن يكون محملا لكلام الله تعالى الجليل أظهر من أن ينبه عليه ، (و) ألوانه على أكثر الاحتمالات مرفوع بمختلفا وقدر بعضهم ليصح رفعه به موصوفا وقال : أى صنفا مختلفا ألوانه وهو مما لا حاجة اليه كما يخفى على من له أدنى تدرب في علم النحو ، ثم إن المشار اليه ما ذكر من التسخير ونحوه ، وقيل : اختلاف الألوان (وتنوين) آية للتفخيم آية فخيمة بينة الدلالة على أن من هذا شأنه واحد لا ينبغي أن يشبهه شيء في شيء وختم الآية بالتذكر اما لما في الحواشي الشهابية من أنها كالفذلكة لما قبلها واما للاشارة إلى أن الأمر ظاهر جدا غير محتاج الا إلى تذكر ما عسى يغفل عنه من العلوم الضرورية ، وقال بعضهم : يذكرون أن اختلاف طبائع ما ذكر وهيآته واشكاله مع اتحاد مادته يدل على الفاعل الحكيم المختار ، وهو ظاهر في ان ما ذكر دليل على اثبات وجود الصانع كما انه دليل على وحدانيته وهو الذي ذهب اليه الامام واقتدى به غيره ، ولم يرتضه شيخ الاسلام بناء على ان الخصم لا ينازع في الوجود وانما ينازع في الوحدانية فجيء بما هو مسلم عنده من صفات الكمال للاستدلال به على ما يقتضيه ضرورة من وحدانيته تعالى واستحالة ان يشاركه شيء في الالوهية ، وقال بعضهم : لا مانع من أن يكون المراد الاستدلال بما ذكر من الآيات على مجموع الوجود والوحدانية والخصم ينكر ذلك وان لم ينكر الوجود وكان في اخذ الوجود في المطلوب اشارة الى أن القول به مع زعم الشركة في الالوهية مما لا يعتد به وليس بينه وبين عدم القول به كثير نفع فتدبر ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ ﴾ شروع في نوع آخر من النعم متعلق بالبحر اثر تفصيل النوع المتعلق بالبر ، وجعله بعضهم عديلا لقوله تعالى : (هو الذي انزل من السماء ماء لكم) فلذا جاء على اسلوبه جملة اسمية معرفة الجزءين ، وما وقع في البين اما مترتب على ذلك الماء المنزل واما متضمن لمصلحة ما يترتب عليه ، والبحر على ما في البحر يشمل الملح والعذب ، والمعنى جعل لكم ذلك بحيث تتمكنون من الانتفاع به بالركوب والغوص والاصطياد ﴿ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ وهو السمك ، والتعبير عنه باللحم مع كونه حيوانا للاشارة إلى قلة عظامه وضعفها في اغلب ما يصطاد للأكل بالنسبة إلى الانعام الممتن بالأكل منها فيما سبق ، وقيل : للتلويح بانحصار الانتفاع به في الأكل

و (من) متعلق ـ بتأكلوا ـ أو حال مما بعده وهي ابتدائية ، ويجوز أن تكون تبعيضية والكلام على حذف مضاف أي من حيوانه ، وحينئذ يجوز أن (١) من اللحم الطري لحم السمك كما يجوز أن يراد منه السمك ، والطري فعيل من طرو يطرو طراوة مثل سرو يسرو سراوة ، وقال الفراء : من طري يطرى طراء وطراوة كشقي يشقى شقاء وشقاوة، والطراوة ضد اليبوسة ، ووصفه بذلك للاشعار بلطافته والتنبيه إلى أنه ينبغي المسارعة إلى أكله فانه لكونه رطبا مستعد للتغير فيسرع اليه الفساد والاستحالة ، وقد قال الأطباء : ان تناوله بعد ذهاب طراوته من أضر الأشياء ففيه إدماج لحكم طبي، وهذا على ماقيل لاينافي تقديده وأكله عالا كما توهم ، وفي جعل البحر مبتدأ أكله على أحد الاحتمالين إيذان بالمسارعة أيضا ه

وزعم بعضهم أن في الوصف إيذانا أيضا بكمال قدرته تعالى في خلقه عذبا طريا في ماء مر لا يشرب، وفيه شيء لايخفى ، ولا يؤكل عندنا من حيوان البحر إلا السمك، ويؤيده تفسير اللحم به المروي عن قتادة وغيره ، وعن مالك . وجماعة من أهل العلم اطلاق جميع مافي البحر ، واستثنى بعضهم الخنزير . والكلب . والانسان ، وعن الشافعي أنه أطلق ذلك كله، ويوافقه ماأخرجه ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : هو (٢) السمك ومافي البحر من الدواب . نعم يكره عندنا أكل الطافي منه وهو الذي يموت حتف أنفه في الماء فيطفو على وجهه لحديث جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما نضب الماء عنه فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طفا فلا تأكلوا وهو مذهب جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، وميتة البحر في خبر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» مالفظه ليكون موته مضافا اليه لا مامات فيه من غير آفة ، وماقطع بعضه فمات يحل أكل ماأبين ومابقي لأن موته بآفة وماأبين من الحي فهو ميت وإن كان ميتا فميتته حلال ، ولو وجد في بطن السمكة سمكة أخرى تؤكل لأن ضيق المكان سبب موتها ، وكذا إذا قتلها طير الماء وغيره أوماتت في حب ماء ، وكذا إن جمع السمك في حظيرة لا يستطيع الخروج منه وهو يقدر على أخذه بغير صيد فمات فيها ، وإن كان لايؤخذ بغير صيد فلا خير في أكله لأنه لم يظهر لموته سبب ، وإذا ماتت السمكة في الشبكة وهي لاتقدر على التخلص منها أو أكلت شيئا ألقاه في الماء لتأكل منه فماتت منه وذلك معلوم فلا بأس بأكلها لأن ذلك في معنى ماانحسر عنه الماء ، وفي موت الحر والبرد روايتان : إحداهما وهي مروية عن محمد يؤكل لأنه مات بسبب حادث وكان كما لو ألقاه الماء على اليبس ، والأخرى ورويت عن الامام أنه لا يؤكل لأن الحر والبرد صفتان من صفة الزمان وليسا من أسباب الموت في الغالب ، ولا بأس بأكل الجريث والمارماهي ، واشتهر عن الشيعة حرمة أكل الأول فليراجع ، واستدل قتادة كما أخرج ابن أبي شيبة عنه بالآية على حنث من حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لما فيها من اطلاق اللحم عليه ، وروى ذلك عن مالك أيضا . وأجيب بان مبنى الإيمان على مايتفاهمه الناس في عرفهم لا على الحقيقة اللغوية ولا على استعمال القرآن ، ولذا لما أفتى الثوري بالحنث في المسألة المذكورة للآية وبلغ أباحنيفة عليه الرحمة قال للسائل : ارجع واسأله عمن حلف لا يجلس على بساط فجلس على الأرض هل يحنث لقوله تعالى : (جعل لكم الأرض بساطا) فقال له : كأنك السائل أمس ؟ فقال : نعم ، فقال : لايحنث في هذا ولا في ذاك ورجع عما أفتى به أولا ، والظاهر أن متمسك الامام قد كان العرف وهو الذي ذهب اليه ابن الهمام لا مافي الهداية كما قال

---

(١) قوله : يجوز أن من اللحم الخ كذا بخطه ولعله يجوز ان يراد من اللحم الخ (٢) قوله . هو أي اللحم الطري اه منه ه

من أن القياس الحنث، ووجه الاستحسان أن التسمية القرآنية مجازية لأن منشأ اللحم الدم ولا دم في السمك لسكونه الماء مع انتقاضه بالالية فانها تنعقد من الدم ولا يحنث بأكلها.

واعترض بأنه يجوز أن يكون في المسئلة دليلان ليس بينهما تناف، وما ذكر من النقض مدفوع بأن المذكور كل لحم ينشأ من الدم ولا يلزم عكسه الكلي. وتعقب بأن اطلاق اللحم على السمك لغة لا شبهة فيه فينتقض الطرد والعكس فراد المعترض الرد عليه بزيادة في الالزام. نعم قد يقال: مراده بالمجاز المذكور أنه مجاز عرفي كالدابة اذا أطلقت على الانسان فيرجع كلامه إلى مقاله الامام وحينئذ لاغبار عليه، وماذكر بيان لوجه الاستعمال العرفي فلا يرد عليه شيء وهو كما ترى، وعلى طرز ماقاله الامام يقال فيمن حلف لا يركب دابة فركب كافراً أنه لا يحنث مع أن الله سبحانه سمى الكافر دابة في قوله تعالى: (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وفي الكشاف بياناً لعدم اطلاق اللحم على السمك عرفاً أنه اذا قال واحد لغلامه اشتر بهذه الدراهم لحماً فجاء بالسمك كان حقيقاً بالانكار عليه أي وهو دليل على عدم إطلاق اللحم عليه في العرف فحيث كانت الايمان مبنية على العرف لم يحنث بأكله. واعترض بأنه لو قال لغلامه: اشتر لحماً فاشترى لحم عصفور كان حقيقاً بالانكار مع الحنث بأكله. وتعقب بأن الانكار إنما جاء من ندرة اشتراء مثله لأنه غير متعارف وفيما نحن فيه اشتراء السمك ولحمه متعارف فليس محل الانكار الا عدم إطلاق اللحم عليه ﴿ وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً ﴾ كاللؤلؤ والمرجان ﴿ تَلْبَسُونَهَا ﴾ أي تلبسها نساؤكم وجهه ذلك بأنه أسند الى الرجال لاختلاطهم بالنساء وكونهم متبوعين أو لأنهم سبب لتزينهن فانهن يتزين ليحسن في أعين الرجال فكان ذلك زينتهم ولباسهم.

قال ابن المنير: ولله تعالى در مالك رضي الله تعالى عنه حيث جعل للزوج الحجر على زوجته فيما له بال من مالها، وذلك مقدر بالزائد على الثلث لحقه فيه بالتجمل، فانظر الى مكنة حظ الرجال من مال النساء ومن زينتهن حتى جعل كحظ المرأة من مالها وزينتها فعبر عن حظه في لبسها بلبسه كما يعبر عن حظها سواء مؤيداً بالحديث المروي في الباب اه. ويفهم منه جواز اعتبار المجاز في الطرف، وصرح بذلك بعضهم وفسر (تلبسون) بتتمتعون وتتلذذون، ويجوز أن يكون المجاز في النقص وما أظهر في التفسير مراد في النظم، وقيل: الكلام على التغليب أو من باب بنو فلان قتلوا زيداً ففيه أسناد ما للبعض إلى الكل. وتعقب بأنه وجه لكلا الوجهين أما الاول فلعدم التلبس بالمسند وهو اللبس، وأما الثاني فلأنه لايتم بدون المجاز في الطرف فلا وجه للعدول عن إعتباره على النحو السابق إلى هذا، وقال بعضهم: لا حاجة الى كل ذلك فانه لامانع من تزين الرجال باللؤلؤ. وتعقب بأنه بعد تسليم أنه لامانع منه شرعاً مخالف للعادة المستمرة فيأباه لفظ المضارع الدال على خلافه، ولا يصح مايقال: إن في البحر زمرداً بحرياً وبفرض الصحة يجيء هذا أيضاً، ولعله لما أن النساء مأمورات بالحجاب وإخفاء الزينة عن غير المحارم اخفى التصريح بنسبة اللبس اليهن ليكون اللفظ كالمعنى. واستدل ابو يوسف ومحمد عليهما الرحمة بالآية على ان اللؤلؤ يسمى حلياً حتى لو حلف لايلبس حلياً فلبسه حنث، وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول: لايحنث لأن اللؤلؤ وحده لايسمى حلياً في العرف وبائعه لا يقال له بائع الحلي كذا في أحكام الجصاص. واستدل بعضهم بالآية على أنه لا زكاة في حلي النساء، فأخرج ابن جرير عن أبي جعفر أنه سئل هل في حلي النساء صدقة؟ قال: لا هي كما قال الله تعالى: (حلية تلبسونها) وهو كما ترى، ثم ان اللحم الطري يخرج من البحر العذب والبحر

الملح والحلية إنما تخرج من الملح، وقيل: إن العذب يخرج منه لؤلؤ أيضاً إلا أنه لا يلبس إلا قليلا والكثير التداوي به، ولم نر من ذكر ذلك في أكثر الكتب المصنفة لذكر مثل ذلك ه

وأخرج البزار عن أبي هريرة قال: كلم الله تعالى البحر الغربي وكلم البحر الشرقي فقال للبحر الغربي: إني حامل فيك عباداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أغرقهم قال بأسك في نواحيك وحرمه الحلية والصيد وكلم هذا البحر الشرقي فقال: إني حامل فيك عباداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أحملهم على يدي وأكون لهم كالوالدة لولدها فأثابه سبحانه الحلية والصيد، وأخرج نحو ذلك ابن أبي حاتم من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص عن كعب الاحبار، والله تعالى أعلم بصحة ذلك، وظاهر كلام الأكثرين حمل (البحر) في الآية على البحر الملح وهو خلاف ما يفهم من السمك بل قيل ان السمك يطلق على كل ما فيه من الحيوانات ولا يكون اللؤلؤ الا فيه وهو واضح بخصوصه منه ه

﴿ وَتَرَى الْفُلْكَ ﴾ السفن ﴿ مَوَاخِرَ فِيهِ ﴾ جواري فيه جمع ماخرة بمعنى جارية، وأصل المخر الشق يقال: مخر الماء الأرض إذا شقها وسميت السفن بذلك لأنها تشق الماء بمقدمها، وقال الفراء: هو صوت جري الفلك بالرياح ﴿ وَلِتَبْتَغُوا ﴾ عطف على تستخرجوا وما عطف عليه ومابينهما اعتراض لتمهيد مبادئ الابتغاء ودفع كونه باستخراج الحلية، وعدل عن نمط الخطاب السابق واللاحق أعني خطاب الجمع إلى خطاب المفرد المراد به كل من يصلح للخطاب ايذانا بأن ذاك غير مسوق مساقهما، واجاز ابن الانباري أن يكون معطوفا على علة محذوفة أي لتنتفعوا بذلك ولتبتغوا، وأن يكون متعلقا بفعل محذوف أي فعل ذلك لتبتغوا، وهو تكلف يغني الله تعالى عنه ه

﴿ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ من سعة رزقه بركوبها للتجارة ﴿ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ١٤ ﴾ تقومون بحق نعم الله تعالى بالطاعة والتوحيد، ولعل تخصيص هذه النعمة بالتعقيب بالشكر لأنها أقوى في باب الانعام من حيث انه جعل ركوب البحر مع كونه مظنة الهلاك لأن راكبه كما قال عمر رضي الله تعالى عنه دود على عود سببا للانتفاع وحصول المعاش وهو من كمال النعمة لقطع المسافة الطويلة في زمن قصير مع عدم الاحتياج الى الحل والترحال والحركة مع الاستراحة والسكون، وما أحسن ما قيل في ذلك:

وإنا لفي الدنيا كركب سفينة نظن وقوفا والزمان بنا يسري

وعدم توسيط الفوز بالمطلوب بين الابتغاء والشكر قيل للايذان باستغنائه عن التصريح به وبحصولهما معا ه

واستدل بالآية على جواز ركوب البحر للتجارة بلا كراهة واليه ذهب جماعة، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عمر أنه كان يكره ركوب البحر الا لثلاث غاز أو حاج أو معتمر ﴿ وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ ﴾ أي جبالا ثوابت، وقد مر تمام الكلام في ذلك ﴿ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ ﴾ أي كراهة أن تميد أو لئلا تميد، والميد اضطراب الشيء العظيم، ووجه كون الالقاء مانعا عن اضطراب الأرض بأنها كسفينة على وجه الماء والسفينة إذا لم يكن فيها أجرام ثقيلة تضطرب وتميل من جانب إلى جانب بأدنى شيء وإذا وضعت فيها أجرام ثقيلة تستقر فكذا الأرض لو لم يكن عليها هذه الجبال لاضطربت فالجبال بالنسبة اليها كالاجرام الثقيلة الموضوعة في السفينة بالنسبة اليها ه

وتعقبه الامام لوجوه. الاول على مذهب الحكماء القائلين بأن حركة الاجسام وسكونها لطبائعها أن الارض أثقل من الماء فيلزم أن تغوص فيه لاأن تطفو أو ترسى بالجبال وهذا بخلاف السفينة فانها متخذة من الخشب

وبين أجزائه هواء يمنعه من السكون ويفضى به إلى الميد لولا الثقيل. والثانى على مذهب أهل الحق القائلين بأنه ليس للاجسام طبائع تقتضى السكون أو الحركة فالسكن ساكن والمتحرك متحرك فى بر وبحر الا بمحض قدرة الله تعالى وحده. والثالث أن ارساء الأرض بالجبال لئلا تميد وتبقى واقفة على وجه الماء إنما يعقل إذا كان الماء الذى استقرت على وجهه ساكنا وحينئذ يقال: إن قيل إن سبب سكونه فى حيزه المخصوص طبيعته المخصوصة فلم لا يقال فى سكون الأرض فى هذا الحيز انه بسبب طبيعتها المخصوصة أيضا. وإن قلنا إنه بمحض قدرته سبحانه فلم لم يقل: إن سكون الارض أيضا كذلك فلا يعقل الارساء بالجبال على التقديرين. والثالث أنه يجوز أن تميد الأرض بكليتها ولا تظهر حركتها ولا يشعر بها أهلها ويكون ذلك نظير حركة السفينة من غير شعور راكبها بها ولا يأبى ذلك الشعور بحركتها عند احتقان البخار فيها لأن ذلك يكون فى قطعة صغيرة منها وهو يجرى مجرى الاختلاج الذى يحصل فى عضو معين من البدن، ثم قال: والذى عندى فى هذا الموضع المشكل أن يقال: ثبت بالدلائل اليقينية أن الارض كرة وثبت أن هذه الجبال على سطح الكرة جارية مجرى خشونات تحصل على وجه هذه الكرة وحينئذ نقول لو فرضنا أن هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت ملساء خالية عنها لصارت بحيث تتحرك على الاستدارة كالافلاك لبساطتها أو تتحرك بأدنى سبب للتحريك فلما خلقت هذه الجبال وكانت كالخشونات على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالاوتاد المانعة إياها عن الحركة المستديرة اهـ، وقد تابع الامام فى هذا الحل العلامة البيضاوى، واعترض عليه بأنه لا وجه لما ذكره على مذهب أهل الحق ولا على مذهب الفلاسفة، أما الأول فلأن ذات شىء لا تقتضى تحركه وانما ذلك بارادة الله تعالى، وأما الثانى فلأن الفلاسفة لم يقولوا: إن حق الأرض أن تتحرك بالاستدارة لأن فى الأرض ميلا مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ماذكروا فى الطبيعى. وأورد أيضا على منع الجبال لها من الحركة أنه قد ثبت فى الهندسة أن أعظم جبل فى الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ إلى قطر الأرض نسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع ولا ريب فى أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج تلك الكرة عن الاستدارة بحيث يمنعها عن الحركة، وكذا حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض، ثم قيل: الصحيح أن يقال خلق الله تعالى الارض مضطربة لحكمة لا يعلمها الا هو ثم ارساها بالجبال على جريان عادته فى جعل الاشياء منوطة بالاسباب، وقال بعض المحققين فى الجواب: إن المقصود أن الارض من حيث كونها كرة حقيقية بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان حقها أحد الامرين لأنها من تلك الحيثية إما ذو ميل مستدير كالافلاك فكان حقها حينئذ أن تتحرك مثلها على الاستدارة وإما ذو ميل مستقيم فحقها السكون لكنها تتحرك بأدنى قاسر، أما السكون فلأن الجسم الحاصل فى الحيز الطبيعى لما يتحرك حركة طبيعية آنية لاستلزامها الخروج عن الحيز الطبيعى ولا يتصور من الأرض الحركة الارادية لكونها عديمة الشعور، وأما التحرك بأدنى قاسر فيحكم به بالضرورة من له تخيل صحيح، واستوضح ذلك من كرة حقيقية على سطح حقيقى فانها لا تماسه الا بنقطة فبأدنى شىء ولو نفخة تتدحرج عن مكانها. نعم الواقع فى نفس الامر أحد الامرين معينا وذكرهما توسيع للدائرة وهو أمر شائع فيما بينهم فيندفع قوله: وأما الثانى فلأن الفلاسفة الخ، وأما قوله: إنه قد ثبت فى الهندسة الخ فجوابه انهم قد صرحوا فى كتب الهيئة بأن فى كل اقليم ثلاثين جبلا بل أكثر فنسبة كل جبل وإن كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز أن يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالحبل المؤلف من الشعرات المخالف

حكمه حكم كل شعرة، على ان تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حركتها باعتبار الثقل وثقل هذه الجبال يكاد أن يقاوم ثقل الارض لأن الجبال أجسام صلبة حجرية والأرض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي ألزقت عليها حبات من حديد، وما يقال: من أن فيه غير ذلك ابتناء على قواعد الفلسفة فلا يطعن فيه لأن ذلك الابتناء غير مضر إن لم يخالف القواعد الشرعية كما فيما نحن فيه، واعترض على مادعى المعترض صحته بأنه يرد عليه ماأورده، وظني أنه بعد الوقوف على مراده لايرد عليه شيء مما ذكر، ونحن قد اسلفنا نحوه واطنبنا الكلام في هذا المقام ومنه يظهر ماهو الاوفق بقواعد الاسلام، ثم ماذكره المجيب من أن المصرح به في كتب الهيئة أن في كل اقليم ثلاثين جبلا بل أكثر خلاف المشهور وهو أن في الاقليم الاول عشرين وفي الثاني سبعة وعشرين وفي الثالث ثلاثة وثلاثين وفي الرابع خمسة وخمسين وفي الخامس ثلاثين وفي كل من السادس والسابع أحد عشر والمجموع مائة وسبعة وثمانون جبلا على أن كلامه لايخلو عن مناقشة فتدبره ومعنى (ألقى) على مانقل ابن عطية عن المتأولين خلق وجعل، واختار هو أنه أخص من ذلك وذلك أنه يقتضي أن الله سبحانه أوجد الجبال من محض قدرته واختراعه لامن الارض ووضعها عليها وأيد بأخبار رووها في هذا المقام وقد تقدم بعضها، ولم يعد بعض كما في قوله تعالى: (وألقيت عليك محبة مني) للاشارة إلى كمال الجبال ورسوخها وثباتها في الارض حتى كأنها مسامير في ساجة وانظر هل تعد من الارض فيحنث من حلف لايجلس على الارض إذا جلس عليها أم لا؟ فلا يحنث لم يحضرني من تعرض لذلك، والظاهر الاول لعد العرف إياها منها وإن كان ظاهر هذه الآية كغيرها عدم العد، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْهَارًا﴾ عطف على رواسي والعامل فيه (ألقى) إلا أن تسلطه عليه باعتبار مافيه من معنى الجعل والخلق أو تضمينه إياه، وعلى التقديرين لااضمار وهو الذي اختاره غير واحد، وجوز أن يكون مفعولا به لفعل مضمر وليس اجماعاً خلافاً لابن عطية، أي وجعل أو خلق أنهاراً نظير ماقيل في قوله

* علفتها تبناً وماء بارداً *

وقدر أبو البقاء شق والعطف حينئذ من عطف الجمل وكأنه لما كان أغلب منابع الانهار من الجبال ذكر الانهار بعد ماذكر الجبال، وقوله تعالى: ﴿وَسُبُلًا﴾ عطف على (أنهاراً) أي وجعل طرقا لمقاصدكم ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥﴾ لها فالتعليل بالنظر إلى قوله تعالى: (وسبلا) كما هو الظاهر، ويجوز أن يكون تعليلا بالنظر إلى جميع ماتقدم لأن تلك الآثار العظام تدل على بطلان الترك، وقيل: تدل على وجود فاعل حكيم في قوله تعالى: (تهتدون) تورية حينئذ ﴿وَعَلَامَاتٍ﴾ معالم يستدل بها السابلة من نحو جبل ومنهل ورائحة تراب، فقد حكي أن من الناس من يشم التراب فيعرف بشمه الطريق وانها مسلوكة اوغير مسلوكة ولذا سميت المسافة مسافة أخذا لها من السوف بمعنى الشم، وأخرج ابن جرير، وغيره عن ابن عباس أنها معالم الطرق بالنهار. وعن الكلبي أنها الجبال. وعن قتادة أنها النجوم، وقال ابن عيسى: المراد منها الامور التي يعلم بها مايراد من خط أو لفظ أو اشارة أو هيئة، والظاهر ماذكر أولا، وأغرب مافسرت به وأبعده أن المراد منها حيتان طوال رقاق كالحيات في ألوانها وحركاتها تكون في بحر الهند الذي يسار اليه من اليمن، سميت بذلك لأنها إذا ظهرت كانت علامة للوصول إلى بلاد الهند وأمارة للنجاة ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ١٦﴾ بالليل في البر والبحر، والمراد بالنجم الجنس فيشمل الخنس وغيرها مما يهتدي به، وعن السدي تخصيص ذلك بالثريا والفرقدين وبنات نعش والجدي، وعن الفراء

تخصيصه بالجدى والفرقدين ، وعن بعضهم أنه الثريا فانه علم بالغلبة لها ، وفي الحديث إذا طلع النجم ارتفعت العاهة ، وقال الشاعر :

حتى إذا ما استقر النجم في غلس وغودر البقل ملوى ومحصود

وعن ابن عباس أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك فقال: هو الجدى ولو صح هذا لا يعدل عنه ، والجدى هو جدى الفرقد، وهو على ما في المغرب بفتح الجيم وسكون الدال والمنجمون يصغرونه فرقا بينه وبين البرج ، وقيل : إنه كذلك لغة ، واستدل على إرادة ما يعم ذلك بما في اللوامح عن الحسن أنه قرأ ، وبالنجم (بضمتين) وعن ابن وثاب أنه قرأ بضم فسكون فإن ذلك في القراءتين جمع كسقف وسقف ورهن ورهن والتسكين قيل للتخفيف ، وقيل : لغة، والقول بأن ذلك جمع على فعل أولى مما قيل: إن أصله النجوم فحذفت الواو، وزعم ابن عصفور أن قولهم: النجم من ضرورة الشعر وأنشد :

إن الذي قضى بذا قاض حكم أن يرد الماء إذا غاب النجم

وهو نظير قوله : « حتى إذا ابتلت حلاقيم الحلق » والضمير يحتمل أن يكون عاما لكل سالك في البر والبحر من المخاطبين فيما تقدم ، وتغيير التعبير للالتفات، وتقديم الجار والمجرور للفاصلة والضمير المنفصل للتقوى، ويحتمل أن يكون الضمير لقريش لأنهم كانوا كثيري الأسفار للتجارة مشهورين للاهتداء في مسايرهم بالنجم، وإخراج الكلام عن سنن الخطاب ، وتقديم الجار والضمير للتخصيص كأنه قيل : وبالنجم خصوصا هؤلاء خصوصا يهتدون ، فالاعتبار بذلك والشكر عليه بالتوحيد ألزم لهم وأوجب عليهم ، وجعل بعضهم الآية أصلا لمراعاة النجوم لمعرفة الأوقات والقبلة والطرق فلا بأس بتعلم ما يفيد تلك المعرفة ، لكن معرفة عين القبلة على التحقيق بالنجوم متعسر بل متعذر كما أفاده العلامة الرباني أبو العباس أحمد بن البناء لأنه إن اعتبر ذلك بما يسامت رؤس أهل مكة من النجوم فليس مسقط العمود منه على بسيط مكة هو العمود الواقع منه على بسيط غيرها من المدن، وإن اعتبر بالجدى فلا يلزم من أن يكون في مكة على الكتف أو على المنكب أن يكون في غيرها كذلك إلا لمن يكون في دائرة السمت المارة برؤس أهل مكة والبلد الآخر، وذلك مجهول لا يتوصل إليه إلا بمعرفة ما بين الطولين والعرضين وهو شيء اختلف في مقداره ولم يتعين الصحيح فيه ، وقول من قال : إن ذلك يعرف بجعل المصلى مثلا الشمس بين عينيه إذا استوت في كبد السماء أطول يوم في السنة فمتى فعل ذلك فقد استقبل البيت إن أراد بكبد السماء فيه كبد سماء بلده فليس بصحيح لأن الشمس لا تستوي في كبد السماء في وقت واحد في بلدين متنائيين كثيرا ، وإن أراد به كبد سماء مكة فلا يعلم ذلك في بلد آخر إلا بمعرفة ما بين البلدين في الطول، وقد سمعت ما في ذلك من الاختلاف ، ويقال نحو هذا فيما يشبه ما ذكر بل قال قدس سره : إن معرفة ذلك على التحقيق بما يذكرونه من الدائرة الهندية ونحوها متعذر أيضا لأن مبنى جميع ذلك على معرفة الأطوال والعروض ودون تحقيق ذلك خرط القتاد ، فلا ينبغي أن يكون الواجب على المصلى إلا تحرى الجهة ومعرفة الجهة تحصل بالنجوم وكذا بغيرها مما هو مذكور في محله ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ ﴾ ما ذكر من المخلوقات البديعة أو يخلق كل شيء يريده ﴿ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ شيئا ما جليلا أو حقيرا ، وهو تبكيت للكفرة وإبطال لإشراكهم وعبادتهم غيره تعالى شأنه من الأصنام بإنكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينه سبحانه وبينه بعد تعداد ما يقتضي ذلك اقتضاء ظاهرا ،

وتعقيب الهمزة بالفاء لتوجيه الانكار إلى ترتب توهم المشابهة المذكورة على مافعل سبحانه من الامور العظيمة الظاهرة الاختصاص به تعالى شأنه المعلومة كذلك فيما بينهم حسبما يؤذن به غير آية ، والاقتصار على ذكر الخلق من بين ما تقدم لكونه أعظمه وأظهره واستتباعه اياه أو لكون كل من ذلك خلقا مخصوصا أي أبعد ظهور اختصاصه سبحانه بمبدئية هذه الشؤن الواضحة الدالة على وحدانيته تعالى وتفرده بالألوهية واستحقاق العبادة يتصور المشابهة بينه وبين ماهو بمعزل عن ذلك بالمرة كما هو قضية اشراككم ، وكان حق الكلام بحسب الظاهر في بادىء النظر أفمن لايخلق كمن يخلق، لكن قيل بحيث كان التشبيه نسبة تقوم بالمنتسبين اختير ماعليه النظم الكريم مراعاة لحق سبق الملكة على العدم وتفاديا عن توسيط عدمها بينها وبين جزئياتها المفصلة قبلها وتنبيها على كمال قبح مافعلوه من حيث أن ذلك ليس مجرد رفع أصنامهم عن محلها بل هو حط لمنزلة الربوبية إلى مرتبة الجماد ولاريب أنه أقبح من الاول ، والمراد بمن لايخلق كل ماهذا شأنه من ذوي العلم كالملائكة وعيسى عليهم السلام وغيرهم كالاصنام ، وأتى (بمن) تغليبا لذوي العلم على غيرهم مع مافيه من المشاكلة أو ذوو العلم خاصة ويعرف منه حال غيرهم بدلالة النص ، فان من يخلق حيث لم يكن كمن لايخلق وهو من جملة ذوي العلم فما ظنك بالجماد ، وقيل : المراد به الاصنام خاصة ، والتعبير (بمن) إما للمشاكلة أو بناء على ماعند عبدتهما ، والأولى ماتقدم ، ودخول الاصنام في حكم عدم المشابهة إما بطريق الاندراج أو بطريق الانفهام بدلالة النص على الطريق البرهاني قاله بعض المحققين . واستدل بالآية على بطلان مذهب المعتزلة في زعمهم أن العباد خالقون لافعالهم ه

وقال الشهاب بعد أن قرر تقدير المفعول عاما على طرز ماذكرنا : وجوز أن يكون العموم فيه مأخوذا من تنزيل الفعل منزلة اللازم أنه علم من هذا عدم توجه الاحتجاج بها على المعتزلة في إبطال قولهم بخلق العباد أفعالهم كما وقع في كتب الكلام لأن السلب الكلي لاينافي الايجاب الجزئي اه حسبما وجدناه في النسخ التي بأيدينا ولعلها سقيمة والافلا أظن ذلك الا كبوة جواد وهو ظاهر ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ١٧ ﴾ أي ألا تلاحظون فلاتتذكرون ذلك فانه لجلائه لايحتاج إلى شيء سوى التذكر وهو مراجعة ماسبق تصوره وذهل عنه ، وقدر بعضهم المفعول عدم المساواة ، وذكر أنه لعدم سبقه حتى يتصور فيه حقيقة التذكر بأن يتصور ويذهل عنه جعل التذكر استعارة تصريحية للعلم به ، وقيل : الاستعارة مكنية في المفعول المقدر واثبات التذكر تخييل فتذكره

﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ﴾ تذكير اجمالي لنعمه تعالى بعد تعداد طائفة منها ، وفصل مابينهما بقوله تعالى: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) كما قيل للبادرة الى الزام الحجة والقام الحجر إثر تفصيل ما فصل من الافاعيل التي هي أدلة التوحيد ، ودلالتها عليه وإن لم تكن مقصورة على حيثية الخلق ضرورة ظهور دلالتها عليه من حيثية الانعام أيضا لكنها حيث كانت من مستتبعات الحيثية الأولى استغنى عن التصريح بها ثم بين حالها بطريق الاجمال أي إن تعدوا نعمه تعالى الفائضة عليكم مما ذكر ومالم يذكر لاتطيقوا حصرها وضبط عددها فضلا عن القيام بشكرها ، وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك حسبما من الله تعالى به ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ ﴾ حيث يستر ما فرط منكم من كفرانها والاخلال بالقيام بحقوقها ولايعاجلكم بالعقوبة على ذلك ﴿ رَحِيمٌ ١٨ ﴾ حيث يفيضها عليكم مع استحقاقكم للقطع والحرمان بما تأتون وما تذرون من أصناف الكفر والعصيان

التي من جملتها المساواة بين الخالق وغيره، وكل من ذينك الستر والافاضة نعمة وأيما نعمة، فالجملة تعليل للحكم بعدم الاحصاء، وتقديم المغفرة على الرحمة لتقدم التخلية على التحلية ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ ﴾ أي تضمرونه من العقائد والأعمال ﴿ وَمَا تُعْلِنُونَ ١٩ ﴾ أي تظهرونه منهما، وحذف العائد لمراعاة الفواصل أي يستوى بالنسبة إلى علمه سبحانه المحيط الأمران، وفي تقديم الأول على الثاني تحقيق للمساواة على أبلغ وجه، وفي ذلك من الوعيد والدلالة على اختصاصه تعالى بصفات الالهية ما لا يخفى، أما الأول فلأن علم الملك القادر بمخالفة عبده يقتضي مجازاته، وكثيرا ما ذكر علم الله تعالى وقدرته وأريد ذلك، وأما الثاني فبناء على ما قيل: إن تقديم المسند اليه في مثل ذلك يفيد الحصر، ومن هنا قيل: إنه سبحانه أبطل شركهم للاصنام أولا بقوله تعالى: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) وأبطله ثانيا بقوله تبارك اسمه: (والله يعلم) الخ كأنه قيل: إنه تعالى عالم بذلك دون ما تشركون به فانه لا يعلم ذلك بل لا يعلم شيئاً أصلا فكيف يعد شريكا لعالم السر والخفيات.

وفي الكشف أن في الجملة الأولى اشعارا بأنه تعالى وما كلفهم حق الشكر لعدم الامكان وتجاوز سبحانه عن الممكن إلى السهل الميسور، وفي الثانية ما يشعر بأنهم قصروا في هذا الميسور أيضا فاستحقوا العتاب.

﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾ شروع في تحقيق أن آلهتهم بمعزل عن استحقاق العبادة وتوضيحه بحيث لا يبقى فيه شائبة ريب بتعداد أحوالها المنافية لذلك منافاة ظاهرة، وكأنها إنما شرحت مع ظهورها للتنبيه على كمال حماقة المشركين وأنهم لا يعرفون ذلك إلا بالتصريح أي والآلهة الذين تعبدونهم أيها الكفار ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ سبحانه ﴿ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا ﴾ من الاشياء أصلا أي ليس من شأنهم ذلك، وذكر بعض الأجلة أن ذكر هذا بعد نفي التشابه والمشاركة للاستدلال على ذلك فكأنه قيل: هم لا يخلقون شيئاً ولا يشارك من يخلق من لا يخلق فينتج من الثالث هم لا يشاركون من يخلق ويلزمه أن من يخلق لا يشاركهم فلا تكرار، وقيل عليه: إنه مبني على أن من يخلق ومن لا يخلق جرى على غير معين، ويفهم من سابق كلام هذا البعض أنه بنى الكلام على أن الأول هو الله تعالى والثاني الاصنام، ويقتضي تقريره هناك عدم الحاجة إلى هذه المقدمة للعلم بها وكونها مفروغا عنها، فالوجه أن التكرار لمزاوجة قوله تعالى: ﴿ وَهُمْ يُخْلَقُونَ ٢٠ ﴾ وتعقب بأن المصرح به العموم في الموضعين وأما التخصيص فيهما بما ذكر فلأن من يخلق عندنا مخصوص به تعالى في الخارج اختصاص الكوكب النهاري بالشمس وإن عم باعتبار مفهومه، ومن لا يخلق وإن عم ذهنا وخارجا فتفسيره بمن عبد لاقتضاء المقام له، ومقتضى التقرير ليس عدم الحاجة الى المقدمة بل هو كونها في غاية الظهور بحيث لا يحتاج الى اثباتها وهذا مصحح لكونها جزأ من الدليل، وإذا ظهر المراد بطل الايراد اه، ولعل الاوجه في توجيه الذكر ما أشرنا اليه أولا، وحيث أنه لا تلازم أصلا بين نفي الخالقية وبين المخلوقية اثبت ذلك لهم صريحا على معنى شأنهم أنهم يخلقون اذ المخلوقية مقتضى ذواتهم لانها ممكنة مفتقرة في وجودها وبقائها الى الفاعل وبناء الفعل للمفعول كما قال بعض الاجلة - لتحقيق التضاد والمقابلة بين ما أثبت لهم وما نفي عنهم من وصف الخالقية والمخلوقية وللايذان بعدم الحاجة الى بيان الفاعل لظهور اختصاص بفاعله جل جلاله، ولعل تقديم الضمير هنا لمجرد التقوي، والمراد بالخلق منفيا ومثبتا المعنى المتبادر منه.

ويجوز أن يراد من الثاني النحت والتصوير بناء على أن المراد من الذين يدعونهم الأصنام ، والتعبير عنهم بما يعبر به عن العقلاء لمعاملتهم إياهم معاملتهم ، والتعبير عن ذلك بالخلق لرعاية المشاكلة ، وفي ذلك من الإيماء بمزيد ركاكة عقول المشركين مافيه حيث أشركوا بخالقهم مخلوقهم ، وإرادة هذا المعنى من الأول أيضاً ليست بشيء إذ القدرة على مثل ذلك الخلق ليست مما يدور عليه استحقاق العبادة أصلا . وقرأ الجمهور بالتاء المثناة من فوق في (تسرون . وتعلنون . وتدعون) وهي قراءة مجاهد . والأعرج . وشيبة . وأبي جعفر وهبيرة عن عاصم ، وفي المشهور عنه أنه قرأ بالياء آخر الحروف في الأخير وبالتاء في الأولين ، وقرئت الثلاثة بالياء في رواية عن أبي عمرو . وحمزة ، وقرأ الأعمش (والله يعلم الذي تبدون وما تكتمون والذين تدعون) الخ بالتاء من فوق في الأفعال الثلاث ، وقرأ طلحة (ماتخفون وما تعلنون . وتدعون) بالتاء كذلك ، وحملت القراءتان على التفسير لمخالفتهما لسواد المصحف ، وقرأ محمد اليماني (يدعون) بضم الياء وفتح العين مبنيا للمفعول أي يدعوهم الكفار ويعبدونهم { أَمْوَاتٌ } خبر ثان للموصول أو خبر مبتدأ محذوف أي هم أموات ، وصرح بذلك لما أن إثبات المخلوقية لهم غير مستدع لنفي الحياة عنهم لما أن بعض المخلوقين أحياء ، والمراد بالموت على أن يكون المراد من المخبر عنه الأصنام عدم الحياة بلا زيادة عما من شأنه أن يكون حيا .

وقوله سبحانه : { غَيْرُ أَحْيَاءٍ } خبر بعد خبر أيضاً أو صفة (أموات) وفائدة ذكره التأكيد عند بعض ، واختير التأسيس وذلك أن بعض مالا حياة فيه قد تعتريه الحياة كالنطفة فجيء به للاحتراز عن مثل هذا البعض فكأنه قيل : هم أموات حالا وغير قابلين للحياة مآلا ، ويجوز أن يكون المراد من المخبر عنه ماذكر ما يتناول جميع معبوداتهم من ذوي العقول وغيرهم فيرتكب في (أموات) عموم المجاز ليشمل ما كان له حياة ثم مات كعزير أو سيموت كعيسى والملائكة عليهم الصلاة والسلام وما ليس من شأنه الحياة أصلا كالأصنام . و (غير أحياء) على هذا إذا فسر بغير قابلين للحياة يكون من وصف الكل بصفة البعض ليكون تأسيساً في الجملة وإذا اعتبر التأكيد فالأمر ظاهر ، ويجوز أن من أولئك المعبودين الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكان أناس من المخاطبين يعبدونهم ، ومعنى كونهم أمواتا أنهم لابد لهم من الموت وكونهم غير أحياء غير تامة حياتهم والحياة التامة هي الحياة الذاتية التي لايرد عليها الموت ، ويجوز في قراءة (والذين يدعون) بالياء آخر الحروف أن يكون الأموات هم الداعين ، وأخبر عنهم بذلك تشبيهاً لهم بالأموات لكونهم ضلالا غير مهتدين ، ولا يخفى مافيه من البعد { وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ٢١ } الضمير الأول للآلهة والثاني لعبدتها ، والشعور العلم أو مباديه ، وقال الراغب : يقال شعرت أي أصبت الشعر ، ومنه استعير شعرت كذا أي علمت علماً في الدقة كإصابة الشعر ، قيل : وسمي الشاعر شاعراً لفطنته ودقة معرفته ، ثم ذكر أن المشاعر الحواس وأن معنى لاتشعرون لاتدركون بالحواس وأن لو قيل في كثير مما جاء فيه لاتشعرون لاتعقلون لم يجز إذ كثير مما لايكون محسوسا يكون معقولا ، و (أيان) عبارة عن وقت الشيء ويقارب معنى متى ، وأصله عند بعضهم أي أوان أي أي وقت فحذف الألف ثم جعل الواو ياء وأدغم وهو كما ترى .

وقرأ أبو عبد الرحمن (إيان) بكسر الهمزة وهي لغة قومه سليم ، والظاهر أنه معمول ليبعثون والجملة في موضع نصب ـ بيشعرون ـ لأنه معلق عن العمل أي مايشعر أولئك الآلهة متى يبعث عبدتهم ، وهذا من باب التهكم بهم

بنـــاء على ارادة الاصنام لأن شعور الجماد بالامور الظاهرة بديهى الاستحالة عندكل أحدفكيف بمالا يعلمه الا العليم الخبير . وفى البحر أن فيه تهكما بالمشركين وأن آلهتهم لا يعلمون وقت بعثهم ليجازوهم على عبادتهم اياهم ، ولعل هذا جار على سائر الاحتمالات فى الآلهة ، وفيه تنبيه على أن البعث من لوازم التكليف لأنه للجزاء والجزاء للتكليف فيكون هو له وأن معرفة وقته لابد منه فى الالوهية ، وقيل: ضميرا (يشعرون ويبعثون) للآلهة ويلزم من نفى شعورهم بوقت بعثهم نفى شعورهم بوقت بعث عبدتهم وهو الذى يقتضيه الظاهر ، ومن جوز أن يكون المراد من الاموات الكفرة الضلال جعل ضميرى الجمع هنالهم، والكلام خارج مخرج الوعيد أى وما يشعر أولئك المشركون متى يبعثون الى التعذيب ، وقيل : الكلام تم عند قوله تعالى: (وما يشعرون) و (ايان يبعثون) ظرف لقوله سبحانه : ﴿ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ على معنى أن الاله واحد يوم القيامة نظير (مالك يوم الدين) قال أبو حيان : ولا يصح هذا القول لأن أيان إذ ذاك تخرج عما استقر فيها من كونها ظرفا اما استفهاما أو شرطا وتتمحض للظرفية بمعنى وقت مضافا للجملة بعده نحو وقت يقوم زيد أقوم ، على أن هذا التعلق فى نفسه خلاف الظاهر ، والظاهر أن قوله سبحانه : (إلهكم) تصريح بالمدعى وتلخيص للنتيجة غب اقامة الحجة ﴿ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ وأحوالها التى من جملتها البعث وما يعقبه من الجزاء ﴿ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ ﴾ للوحدانية جاحدة لهـــا أو للآيات الدالة عليها ﴿ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ٢٢ ﴾ عن الاعتراف بها أو عن الآيات الدالة عليها ، والفاء للايذان بأن اصرارهم على الانكار واستمرارهم على الاستكبار وقع موقع النتيجة للدلائل الظاهرة والبراهين القطعية فهى للسببية كما فى قولك : احسنت الى زيد فانه أحسن الى ، والمعنى انه قد ثبت بما تقرر من الدلائل والحجج اختصاص الالهية به سبحانه فكان من نتيجة ذلك اصرارهم على الانكار واستمرارهم على الاستكبار ، وبناء الحكم على الموصول للاشعار بعلية ما فى حيز الصلة له ، فان الكفر بالآخرة وبما فيها من البعث والجزاء على الطاعة بالثواب وعلى المعصية بالعقاب يؤدى إلى قصر النظر على العاجل وعدم الالتفات الى الدلائل الموجب لانكارها وإنكار مدلولها والاستكبار عن اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام والإيمان به ، وأما الايمان بها وبما فيها فيدعو لامحالة إلى الالتفات إلى الدلائل والتأمل فيها رغبة ورهبة فيورث ذلك يقينا بالوحدانيـة وخضوعا لأمر الله تعـالى قاله بعض المحققين .

ومن الناس من قال : المراد وهم مستكبرون عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واتبـاعه، فيكون الانكار إشارة إلى كفرهم بالله تعالى والاستكبار إشارة إلى كفرهم برسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والأول أظهر ، واسناد الانكار إلى القلوب لأنها محله وهو أبلغ من إسناده اليهم ، ولعله إنما لم يسلك فى إسناد الاستكبار مثل ذلك لأنه أثر ظاهر كما تشير اليه الآية بعد ، وقد قال بعض العلماء : كل ذنب يمكن التستر به وإخفاؤه إلا التكبر فانه فسق يلزمه الاعلان ﴿ لَا جَرَمَ ﴾ أى حق أو حقا ﴿ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ ﴾ من الانكار ﴿ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ من الاستكبار ، وقال يحيى بن سلام ، والنقاش : المراد هنا بمايسرون تشاورهم فى دار الندوة فى قتل النبى عليه الصلاة والسلام ، وهو كما ترى ، وأياما كان فالمراد من العلم بذلك

الوعيد بالجزاء عليه ، وأن وما بعدها فى تأويل مصدر مرفوع ـ بلا جرم ـ بناء على ما ذهب اليه الخليل . وسيبويه . والجمهور من أنها اسم مركب مع لا تركيب خمسة عشر وبعد التركيب صار معناهامعنى فعل وهو حق فهي مؤولة بفعل . وأبو البقاء يؤولها بمصدر قائم مقامه وهو حقا ، وقيل : مرفوع ـ بجرم ـ نفسها على أنها فعل ماض بمعنى ثبت ووجب و(لا) نافية لكلام مقدر تكلم به الكفرة كقوله سبحانه : (لا أقسم) على وجه . وذهب الزجاج إلى أنه منصوب على المفعولية ـ لجرم ـ على أنهافعل أيضا لكن بمعنى كسب وفاعلها مستتر يعود إلى مافهم من السياق ولا كما فى القول السابق ، وقيل : إنه خبر (لا) حذف منه حرف الجر و(جرم) اسمها ، والمعنى لاصدأ ولامنع فى أن الله يعلم الخ ، وقد مر تمام الكلام فى ذلك .

وقرأ عيسى الثقفى (إن) بكسر الهمزة على الاستئناف والقطع مما قبله على ماقال أبو حيان ، ونقل عن بعضهم أنه قد يغنى (لاجرم) عن القسم تقول : لاجرم لآتينك وحينئذ فتكون الجملة جواب القسم ﴿ إنه ﴾ جل جلاله ﴿ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ ٢٣ ﴾ أى مطلقا ويدخل فيه من استكبر عن التوحيد أو عن الآيات الدالة عليه دخولا أوليا ، وجوز أن يراد به أولئك المستكبرون والأول أولى ، وأياما كان فالاستفعال ليس للطلب مثله فيما تقدم ، وجوز كونه عاما مع حمل الاستفعال على ظاهره من الطلب أى لايحب من طلب الكبر فضلا عمن اتصف به ، وقد فرق الراغب بين الكبر والتكبر والاستكبار بعد القول بأنها متقاربة ، والحق أنه قد يستعمل بعضها موضع بعض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ذكر ذلك آنفا وأظنه قد تقدم أيضا ، والجملة تعليل لما تضمنه الكلام السابق من الوعيد ، والمراد من نفى الحب البغض وهو عند البعض مؤول بنحو الانتقام والتعذيب ، والأخبار الناطقة بسوء حال المتكبر يوم القيامة كثيرة جدا .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ﴾ أى لأولئك المستكبرين ، وهو بيان لإضلالهم غب بيان ضلالهم ، وقيل : الضمير لكفار قريش الذين كانوا ـ كما روى عن قتادة ـ يقعدون بطريق من يغدو على النبى ﷺ ليطلع على جلية أمره فاذا مر بهم قال لهم : ﴿ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ ﴾ على محمد عليه الصلاة والسلام ﴿ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٢٤ ﴾ أى ما كتبه الأولون كما قالوا : (اكتتبها فهى تملى عليه) فالأساطير جمع أسطار جمع سطر فهو جمع الجمع ، وقال المبرد : جمع أسطورة كأرجوحة وأراجيح ومقصودهم من ذلك أنه لاتحقيق فيه ، وقيل : القائل لهم بعض المسلمين ليعلموا ماعندهم وقيل : القائل بعضهم على سبيل التهكم وإلا فهو لا يعتقد إنزال شىء ، ومثل هذا يقال فى الجواب عن تسميته بالمنزل فى الجواب بناءا على تقدير المبتدأ فيه ذلك ، ويجوز أن يسموه بماذكر على الفرض والتسليم ليردوه كقوله : (هذا ربى) وقيل : قدروه منزلا مجاراة ومشاكلة .

وفى الكشاف ان (ماذا) منصوب ـ بأنزل ـ أى أى شىء أنزل ربكم أو مرفوع بالابتداء بمعنى أى شىء أنزله ربكم ، فاذا نصبت فمعنى (أساطير الأولين) ماتدعون نزوله ذلك ، وإذا رفعت فالمعنى المنزل ذلك كقوله تعالى : (ماذا ينفقون قل العفو) فيمن رفع اه ، وقد خفى تحقيق مرامه على بعض المحققين ، فقد قال صاحب الفرائد : الوجه أن يكون مرفوعا بالابتداء بدليل رفع (أساطير) فان جواب المرفوع مرفوع وجواب المنصوب منصوب ولم يقرأ أحد هنا بالنصب .

وقال صاحب التقريب : إن في كلام الزمخشري نظرا وبينه بما بينه وأجاب بما أجاب ، وأطال الطيبي الكلام في ذلك ، وقد أجاد صاحب الكشف في هذا المقام فقال : إن قوله أو مرفوع بالابتداء بمعنى أي شيء أنزله ايضاح والا فالمعنى ما الذي انزله على المصرح به في المفصل اذ لا وجه لحذف الضمير من غير استطالة (١) مع أن اللفظ يحتمل النصب والرفع احتمالا سواء ، وعلى ذلك يلوح الفرق بين التقديرين ظهورا بينا ، فان المنصوب وإن دل على ثبوت أصل الفعل وأن السؤال عن المفعول متقاعد عن دلالة المرفوع فقد علم ان الجملة التي تقع صلة للموصول حقها ان تكون معلومة للمخاطب وإن الحكم المسلم المعلوم من غيره ، واذا ثبت ذلك فليعلم انه على تقديرين لم يطابق به الجواب لقوله في (قالوا خيرا) طوبق به الجواب بخلاف (اساطير) وقوله هنا كقوله تعالى : (ماذا ينفقون) الى آخره فيمن رفع تشبيه في العدول الى الرفع لاوجهه فان الجواب هنالك طبق السؤال بخلاف ما نحن فيه ، وإنما قدر ماتدعون نزوله على تقدير النصب لأن السائل لم يكن معتقدا لانزال محقق بل سئل عن تعيين ما سمع نزوله في الجملة فيكفي في رده الى الصواب ما تدعون نزوله أساطير ، وأما على تقدير الرفع فلما دل على أن الانزال عنده محقق مسلم لانزاع فيه وإنما السؤال عن التعيين للمنزل أجيب بأن ذلك المحقق عندك أساطير تهكما إذ من المعلوم أن المنزل لايكون أساطير فبولغ في رده إلى الصواب بالتهكم به وأنه بت الحكم بالتحقيق في غير موضعه فأرى السائل أنه طوبق ولم يطابق في الحقيقة بل بولغ في الرد ، ويشبه أن يكون الاول جوابا للسؤال فيما بينهم أو الوافدين ، والثاني جوابا عن سؤال المسلمين على ما ذكر من الاحتمالين لا العكس على ما ظن ، هذا هو الاشبه في تقرير قوله الموافق لما ذكره من بعد على ما مر ه

وجعل ما ذكره هنالك وجها ثالثا وأنه طوبق به الجواب ههنا وتوجيه اختلاف التقديرين ادعاء ونزولا بما مهدناه وإن ذهب اليه الجمهور تكلف عنه غني اه . وقرئ (أساطير) بالنصب كما نص عليه أبو حيان . وغيره فانكار صاحب القرائد من قلة الاطلاع ﴿ لِيَحْمِلُوا ﴾ متعلق بقالوا كما هو الظاهر أي قالوا ذلك لأن يحملوا ﴿ أَوْزَارَهُمْ ﴾ أي آثامهم الخاصة بهم وهي آثام ضلالهم ، وهو جمع وزر ويقال للثقل تشبيها بوزر الجبل ، ويعبر بكل منهما عن الاثم كما في هذه الآية ، وقوله تعالى ليحملوا أثقالهم : ﴿ كَامِلَةً ﴾ لم ينقص منها شيء ولم يكفر بنحو نكبة تصيبهم في الدنيا أو طاعة مقبولة فيها كما تكفر بذلك أوزار المؤمنين ، وقال الامام : معنى ذلك أنه لايخفف من عذابهم شيء بل يوصل اليهم بكليته ، وفيه دليل على أنه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين اذ لو كان هذا المعنى حاصلا للكل لم يكن لتخصيص هؤلاء الكفار به فائدة ، وحمل الاوزار مجاز عن العقاب عليها . وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم انه بلغه ان الكافر يتمثل عمله في صورة اقبح ما خلق الله تعالى وجها وأنتنه ريحا فيجلس إلى جنبه كلما افزعه شيء زاده وكلما يخاف شيئا زاده خوفا فيقول : بئس الصاحب انت ومن أنت ؟ فيقول : وما تعرفني ؟ فيقول : لا . فيقول : أنا عملك كان قبيحا فلذلك تراني قبيحا وكان منتنا فلذلك تراني منتنا طاطيء إلي أركبك فطالما ركبتني في الدنيا فيركبه وهو قوله تعالى : (ليحملوا أوزارهم كاملة) ﴿ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ ظرف ليحملوا ﴿ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ ﴾ أي وبعض أوزار من ضل

(١) فيه تأمل فتامل اه منه

باضلالهم على معنى ومثل بعض اوزارهم ـ فمن ـ تبعيضية لأن مقابلته لقوله تعالى : (كاملة) يعين ذلك ه
والمراد بهذا البعض حصة التسبب فالمضل والضال شريكان هذا يضله وهذا يطاوعه فيتحاملان الوزر وللضال اوزار غير ذلك وليست تلك محمولة ، وقال الاخفش : ان (من) زائدة اى وأوزار الذين يضلونهم على معنى أنهم يعاقبون عقابا يكون مساويا لعقاب كل من اقتدى بهم ، والى الزيادة ذهب ابو البقاء واعترض على التبعيض بأنه يقتضي ان المضل غير حامل كل أوزار الضال وهو مخالف للمأثور « من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص ذلك من أوزارهم شيئا » وفيه ان المأثور يدل على التبعيض لا أن بينهما مخالفة كما لايخفى، ولتوهم هذه المخالفة قال الواحدى: إن من للجنس أى ليحملوا من جنس أوزار الاتباع، وتعقبه أبو حيان بأن من التي لبيان الجنس لاتقدر بما ذكر وانما تقدر بقولنا الاوزار التي هى أوزار الذين يضلونهم فيؤل من حيث المعنى الى قول الأخفش وإن اختلفا في التقدير ، ولام (ليحملوا) للعاقبة لأن الحمل مترتب على فعلهم وليس باعثا ولا غرضا لهم ، وعن ابن عطية انها تحتمل أن تكون لام التعليل ومتعلقة بفعل مقدر لابقالوا اى قدر صدور ذلك ليحملوا ، ويجيء حديث تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وأنت تدرى أن فيه خلافا ه
وجوز في البحر كونها لام الأمر الجازمة على معنى أن ذلك الحمل متحتم عليهم فيتم الكلام عند قوله سبحانه : (أساطير الأولين) والظاهر العاقبة، وصيغة الاستقبال في (يضلونهم) للدلالة على استمرار الاضلال أو باعتبار حال قولهم لا حال الحمل ه

﴿ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ حال من المفعول كأنه قيل : يضلون من لا يعلم انهم ضلال على الباطل، وفيه تنبيه على أن كيدهم لايروج على ذى لب وإنما يقلدهم الجهلة الأغبياء وفيه زيادة تعيير لهم وذم إذكان عليهم إرشاد الجاهلين لا اضلالهم ، وقيل : انه حال من الفاعل أى يضلون غير عالمين بأن مايدعون اليه طريق الضلال ، وقيل : المعنى حينئذ يضلون جهلا منهم بما يستحقونه من العذاب الشديد على ذلك الاضلال ، ونقل القول بالحالية عن الفاعل بنحو هذا المعنى عن الواحدى ، وزعم بعضهم أنه الوجه لا الحالية من المفعول، وأيد بأن التذييل بقوله تعالى: (ألا ساء ما يزرون) وقوله سبحانه : (من حيث لا يشعرون) يقويه، وليس بذاك، وماذكر ظن من هذا المؤيد أنه اذا جعل حالا من المفعول لم يكن له تعلق بما سيق له الكلام من حال المضلين وقد هديت الى وجهه
ورجحه أبو حيان بأن المحدث عنه هو المسند اليه الاضلال على جهة الفاعلية فاعتباره ذا الحال أولى، ويرد عليه مع مايعلم مما ذكر أن القرب يعارضه فلا يصلح مرجحا ، وقيل : هو حال من ضمير الفاعل في (قالوا) على معنى قالوا ذلك غير عالمين بأنهم يحملون يوم القيامة أوزار الضلال والاضلال، وأيد بقوله تعالى: (وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون) من حيث أن حمل ماذكر من أوزار الضلال والاضلال من قبيل اتيان العذاب من حيث لايشعرون، ويرده ان الحمل المذكور كما هو صريح الآية إنما هو يوم القيامة والعذاب المذكور إنما هو العذاب الدنيوى كما ستسمعه إن شاء الله تعالى وجوز أن يكون حالا من الفاعل والمفعول كما قال ذلك ابن جنى في قوله: (فأتت به قومها تحمله) وهو خلاف الظاهر، واستدل بالآية على أن المقلد يجب عليه أن يبحث ويميز بين المحق والمبطل ولا يعذر بالجهل، وهو ظاهر على ماقدمناه من الوجه الاوجه ﴿أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ٢٥﴾ أي بئس شيأ يزرونه ويرتكبونه من الاثم فعلهم المذكور ه

﴿ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ وعيد لهم برجوع غائلة مكرهم عليهم كدأب من قبلهم من الامم الخالية الذين اصابهم ما أصابهم من العذاب العاجل، والمكر صرف الغير عما يقصده بحيلة وهو ههنا على ماقيل مجاز عن مباشرة أسبابه وترتيب مقدماته لأن مابعد يدل على أنه لم يحصل الصرف، ويجوز أن يرتكب فيه التجريد أى سووا منصوبات وحيلا ليخدعوا بها رسل الله عليهم الصلاة والسلام ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ أى من جهة الدعائم والعمد التى بنوا عليها بأن ضعضعت فمن ابتدائية والبنيان اسم مفرد مذكر، ونقل الراغب عن بعض اللغويين أنه جمع بنيانة مثل شعير وشعيرة وتمر وتمرة ونخل ونخلة وان هذا النحو من الجمع يصح تذكيره وتأنيثه، وأصل الاتيان كما قال الجبي. بسهولة وهو مستحيل بظاهره فى حقه سبحانه ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أى أمر الله تعالى وروى ذلك عن قتادة، وجعل ذلك فى الكشاف من قبيل أتى عليه الدهر بمعنى أهلكه وأفناه، وحينئذ لا حاجة الى تقدير المضاف. وقرئ (بيتهم) وهو بمعنى بنائهم يقال بنيت أبنى ابناء وبنية وبنى نعم كثيرا مايعبر بالبنية عن الكعبة وقرأ جعفر بيتهم والضحاك (بيوتهم) ﴿ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ أى سقط عليهم سقف بنائهم إذ لا يتصور له القيام بعد تهدم قواعده، (ومن) متعلق بخر وهى لابتداء الغاية أو متعلق بمحذوف على أنه حال من السقف مؤكدة، وقال ابن عطية وابن الاعرابى ان (من فوقهم) ليس بتأكيد لأن العرب تقول خر علينا سقف ووقع علينا حائط اذا انهدم فى ملك القائل وإن لم يقع عليه حقيقة فهو لبيان أنهم كانوا تحته حين هدم. ومن الناس من زعم أن (على) بمعنى عن وهى للتعليل والكلام على تقدير مضاف أى خر من أجل كفرهم السقف وجىء بقوله تعالى: (من فوقهم) مع (خر) لدفع توهم أن يكون قد خروهم ليسوا تحته، ولا يخفى أنه تطويل من غير طائل بل كلام لا ينبغى أن يتفوه به فاضل، والكلام تمثيل بمعنى أن حالهم فى تسويتهم المنصوبات والحيل ليمكروا بها رسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وابطال الله تعالى إياها وجعلها سببا لهلاكهم كحال قوم بنوا بنيانا وعمدوه بالاساطين فأتى ذلك من قبل أساطينه بأن ضعضعت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته، ووجه الشبه أن ماانتصبوه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء. فالاساطين بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على أصحابها والبنيان ما كان زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتطوا طئوا عليه من الرأى المدعم بالمكائد، ويشبه ذلك قولهم من حفر لأخيه جبا وقع فيه منكبا.

ويقرب من هذا ماقيل إن المراد احبط الله تعالى أعمالهم، وقيل الأمر مبنى على الحقيقة، وذلك أن نمرود بن كنعان بنى صرحا ببابل ليصعد بزعمه الى السماء ويعرف أمرها ويقاتل أهلها وأفرط فى علوه فكان طوله فى السماء على ماحكى النقاش وروى عن كعب فرسخين، وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ووهب: كان ارتفاعه خمسة آلاف ذراع وعرضه ثلاثة آلاف ذراع فبعث الله تعالى عليه ريحا فهدمته وخر سقفه عليه وعلى أتباعه فهلكوا، وقيل: هدمه جبريل عليه السلام بجناحه ولما سقط تبلبلت ألسن الناس من الفزع فتكلموا يومئذ بثلاث وسبعين لسانا فلذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك السريانية، ولا يخفى ما فى هذا الخبر من المخالفة للمشهور لأن موجبه أن هلاك نمرود كان بما ذكر والمشهور أنه عاش بعد قصة الصرح وأهلكه الله تعالى ببعوضة وصلت لدماغه اظهارا لكمال خسته وعجزه وجازاه سبحانه من جنس عمله لأنه صعد الى جهة السماء بالنسور فأهلكه الله تعالى بأخس الطيور، وماذكر فى وجه تسمية المكان المعروف ببابل هو المشهور، وفى معجم البلدان ان مدينة بابل بوراسف

الجبار واشتق اسمها من المشترى لأن بابل باللسان البابلى الاول اسم للمشترى وآخر بها الاسكندر ، وما ذكر من أن اللسان كان قبل ذلك السريانية ذكره البغوى ونظر فيه الخازن بأن صالحا عليه السلام وقومه كانوا قبل وكانوا يتكلمون بالعربية وكان قبائل قبل إبراهيم عليه السلام مثل طسم وجديس يتكلمون بالعربية أيضا وقد يدفع بالعناية •

وقال الضحاك الآية اشارة الى قوم لوط عليه السلام وما فعل بهم وبقراهم ، والكلام أيضا مبنى على الحقيقة واختار جماعة بناءه على التمثيل حسبما سمعت وعليه فالمراد على المختار من الذين كفروا من قبل ما يشمل جميع الماكرين الذين هدم عليهم بنيانهم وسقط فى أيديهم وقرأ الاعرج السقف وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما ومجاهد (السقف) بضم السين فقط وكلاهما جمع سقف وفعل وفعل على ماقال أبو حيان محفوظان فى جمع فعل وليسا مقيسين فيه ويجمع على سقوف وهو القياس. وقرأت فرقة (السقف) بفتح السين وضم القاف وهى لغة فى السقف، وذكر أن الأصل مضموم القاف وساكنه مخففه وكثر استعماله على عكس قولهم رجل بفتح فضم ورجل بفتح فسكون وهى لغة تميمية ﴿ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٢٦ ﴾ باتيانه منه بل يتوقعون اتيان مقابله مما يريدون ويشتهون ، والمراد به العذاب العاجل ، وفى عطف هذه الجملة على ما تقدم تهويل لامرهلاكهم ، ويدل على أن المراد به العاجل قوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ ﴾ أى يذلهم ، والظاهر أن ضمائر الجمع ـ للذين مكروا ـ من قبل كأنه قيل : قد مكر الذين من قبلهم فعذبهم الله تعالى فى الدنيا ثم يعذبهم فى العقبى ، و (ثم) للايماء إلى ما بين الجزاءين من التفاوت مع ما تدل عليه من التراخى الزمانى ، وتقديم الظرف على الفعل قيل لقصر الاخزاء على يوم القيامة ، والمراد به مابين بقوله سبحانه : ﴿ وَيَقُولُ ﴾ أى لهم تفضيحا وتوبيخا ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِيَ ﴾ الى آخره ، ولاشك أن ذلك لايكون إلا فى ذلك اليوم ، وقال بعض المحققين . ليس التقديم لذلك بل لأن الاخبار بجزائهم فى الدنيا مؤذن بأن لهم جزاء أخرويا فتبقى النفس مترقبة إلى وروده سائلة عنه بأنه ماذا مع تيقنها بأنه فى الآخرة فسيق الكلام على وجه يؤذن بأن المقصود بالذكر جزاؤهم لا كونه فى الآخرة ، وذكر أيضا أن الجملة المذكورة عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى هذا الذى فهم من التمثيل من عذاب هؤلاء الماكرين القائلين فى القرآن العظيم أساطير الأولين أو ما هو أعم منه ، وما ذكر من عذاب أولئك الماكرين من قبل جزاؤهم فى الدنيا ويوم القيامة يخزيهم إلى آخره ، ثم قال: والضمير اما للمفترين فى حق القرآن الكريم أو لهم ولمن مثلوا بهم من الماكرين ، وتخصيصه بهم يأباه السباق والسياق اهـ •

وفيه من ارتكاب خلاف الظاهر مافيه فليتأمل ، وفسر بعضهم الاخزاء بما هو من روادف التعذيب بالنار لانه الفرد الكامل وقد قال تعالى : (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وقيل عليه : ان قوله سبحانه : (أين شركائى) الى آخره يأباه لأنه قبل دخولهم النار . وأجيب بأن الواو لاتقتضى الترتيب ، وأنت تعلم أن الأولى مع هذا حمله على مطلق الاذلال ، واضافة الشركاء الى نفسه عز وجل لأدنى ملابسة بناء على زعمهم أنهم شركاء لله سبحانه عما يشركون فتكون الآية كقوله تعالى : (أين شركائكم الذين كنتم تزعمون) •

وجوز أن يكون ما ذكر حكاية منه تعالى لاضافتهم فانهم كانوا يضيفون ويقولون : شركاء الله تعالى ،

وفي ذلك زيادة في توبيخهم ليست في أين أصنامكم مثلا لو قيل ، ولا يخفى أن هذا خزي واهانة بالقول فاذا فسر الاخزاء فيما تقدم بالتعذيب بالنار كانت الآية مشيرة الى خزيين فعلي وقولي، وأشير إلى الأول أولا لأنه أنسب بسابقه . وقرأ الجمهور (شركائي) ممدودا مهموزا مفتوح الياء ، وفرقة كذلك الا أنهم سكنوا الياء فتسقط في الدرج لالتقاء الساكنين ، والبزي عن ابن كثير بخلاف عنه بالقصر وفتح الياء ، وأنكر ذلك جماعة وزعموا أن هذه القراءة غير مأخوذ لأن قصر الممدود لايجوز الا ضرورة ، وليس كما قالوا فانه يجوز في السعة ، وقد وجه أيضا بان الهمزة المكسوره قبل الياء حذفت للتخفيف وليس كقصر الممدود مطلقا ، مع أنه قد روي عن ابن كثير قصر التي في القصص و(ورائي) في مريم ، وعن قنبل قصر (أن رآه استغنى) في العلق فكيف يعد ذلك ضرورة ه

نعم قال أبو حيان : إن وقوعه في الكلام قليل فاعرف ذلك فقد غفل عنه كثير من الناس ه

﴿ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ ﴾ أي تخاصمون وتنازعون الانبياء عليهم السلام وأتباعهم في شأنهم وتزعمون أنهم شركاء حقاحين بينوا لكم ضد ذلك ، وفسر بعضهم المشاقة بالمعاداة ، وتفسيرها بالمخاصمة ليظهر تعلق (فيهم) به ولايحتاج إلى جعل في للسببية أولى ، وقيل : للمخاصمة مشاقة أخذا من شق العصا أو لكون كل من المتخاصمين في شق ، والمراد بالاستفهام استحضارها للشفاعة على طريق الاستهزاء والتبكيت ، فانهم كانوا يقولون : إن صح ماتقولون فالاصنام تشفع لنا ، والاستفسار عن مكانتهم لايوجب غيبتهم حقيقة بل يكفي في ذلك عدم حضورهم بالعنوان الذي كانوا يزعمون أنهم متصفون به فليس هناك شركاء ولا أماكنها ه

وقيل: إن ذلك يوجب الغيبة، ويقال: إنه يحال بينهم وبين شركائهم حينئذ ليتفقدوهم في ساعة علقوا الرجاء بهافيهم أو انهم لما لم ينفعوهم فكأنهم غيب . ولايحتاج الى هذا بعدما علمت على أنه أورد على قوله . ليتفقدوهم إلى آخره أنه ليس بسديد ، فانه قد تبين للمشركين حقيقة الامر فرجعوا عن ذلك الزعم الباطل فكيف يتصور منهم التفقد . وأجيب بأنه يجوز أن يغفلوا لعظم الهول عن ذلك فيتفقدوهم ، ثم ان ماذكر يقتضي حشر الاصنام وهو الذي يدل عليه كثير من الآيات كقوله تعالى : (إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم) وقوله سبحانه : (وقودها الناس والحجارة) على قول ، ولاأرى مانعاً من حمل الشركاء على معبوداتهم الباطلة بحيث تشمل ذوي العقول أيضا . وقرأ الجمهور (تشاقون) بفتح النون ، ونافع بكسرها ورويت عن الحسن ، ولايلتفت الى تضعيف أبي حاتم . وقرأت فرقة بتشديدها على أنه ادغم نون الرفع في نون الوقاية ، والكسر على حذف ياء المتكلم والاكتفاء به أي تشاقونني . على أن مشاقة الانبياء عليهم السلام وأتباعهم كمشاقة الله تعالى شأنه ولولا ذلك لم يصح تعليق المشاقة به سبحانه . أما إذا كانت بمعنى المخاصمة فظاهر أنهم لم يخاصموا الله تعالى، وأما إذا كانت بمعنى العداوة فلأنهم لايعتقدون أنهم أعداء لله تعالى، وأما قوله تعالى (لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) يعني المشركين فمؤول أيضا بغير شبهة ﴿ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ من اهل الموقف وهم الانبياء عليهم السلام والمؤمنون الذين أوتوا علم دلائل التوحيد وكانوا يدعونهم في الدنيا إلى التوحيد فيجادلونهم ويتكبرون عليهم واقتصر يحيي بن سلام على المؤمنين والامر فيه سهل . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم أنهم الملائكة عليهم السلام ، ولم نقف على تقييده اياهم . وعن مقاتل أنهم الحفظة منهم . ويشعر كلام بعضهم بأنهم ملائكة

الموت حيث أورد على القول بأنهم الملائكة أن الواجب حينئذ يتوفونهم مكان (تتوفاهم الملائكة) وأنه يلزم منه الابهام في موضع التعيين والتعيين في موضع الابهام . وهو كما قال الشهاب في غاية السقوط ، وقيل : المراد كل من اتصف بهذا العنوان من ملك وأنسي وغير ذلك . والذي يميل اليه القلب السليم القول الاول أي يقول أولئك توبيخا للمشركين واظهارا للشماتة بهم وتقريرا لما كانوا يعظونهم وتحقيقا لما أوعدوهم به . وإيثار صيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه وتحتمه حسبما هو المعهود في أخباره تعالى كقوله سبحانه: (ونادى أصحاب الجنة)*

﴿ إنَّ الْخِزْيَ ﴾ الذل والهوان . وفسره الراغب بالذل الذي يستحى منه ﴿ الْيَوْمَ ﴾ منصوب بالخزي على رأى من يرى اعمال المصدر باللام كقوله : ضعيف النكاية أعداءه ، أو بالاستقرار في الظرف الواقع خبرا لإن ، وفيه فصل بين العامل والمعمول بالمعطوف إلا أنه مغتفر في الظرف . وأل للحضور أي اليوم الحاضر ، وإيراده للاشعار بأنهم كانوا قبل ذلك في عزة وشقاق ﴿ وَالسُّوءَ ﴾ العذاب ومن الخزي به جعل ذكر هذا للتأكيد ﴿ عَلَى الْكَافِرِينَ ٢٧ ﴾ بالله تعالى وآياته ورسله عليهم السلام ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ بتأنيث الفعل، وقرأ حمزة . والاعمش (يتوفاهم) بالتذكير هنا وفيما سيأتي إن شاء الله تعالى ، والوجهان شائعان في أمثال ذلك *

وقرىء بادغام تاء المضارعة في التاء بعدها ويجتلب في مثله حينئذ همزة وصل في الابتداء وتسقط في الدرج وإن لم يعهد همزة وصل في أول فعل مضارع . وفي مصحف عبد الله بتاء واحدة في الموضعين ، وفي الموصول أوجه الاعراب الثلاثة. الجر على أنه صفة (الكافرين) أو بدل منه أو بيان له ، والنصب والرفع على القطع للذم ، وجوز ابن عطية كونه مرتفعا بالابتداء وجملة (فألقوا) خبره . وتعقبه أبو حيان بأن زيادة الفاء في الخبر لا تجوز هنا الا على مذهب الاخفش في اجازته وزيادتها في الخبر مطلقا نحو زيد فقام أي قام ، ثم قال : ولا يتوهم أن هذه الفاء هي الداخلة في خبر المبتدأ إذا كان موصولا وضمن معنى الشرط لأنها لا يجوز دخولها في مثل هذا الفعل مع صريح أداة الشرط فلا يجوز مع ما ضمن معناه اه بلفظه . ونقل شهاب عنه أنه قال : إن المنع مع ما ضمن معناه أولى . وتعقبه بأن كونه أولى غير مسلم لأن امتناع الفاء معه لأنه لقوته لا يحتاج إلى رابط إذا صح مباشرته للفعل وما تضمن معناه ليس كذلك ، وكلامه الذي نقلناه لا يشعر بالاولوية فلعله وجد له كلاما آخر يشعر بها ه واستظهر والجر على الوصفية ثم قال : فيكون ذلك داخلا في المقول ، فان كان القول يوم القيامة يكون (تتوفاهم) بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية ، وان كان في الدنيا أي لما أخبر سبحانه أنه يخزيهم يوم القيامة ويقول جل وعلا لهم ما يقول قال أهل العلم : ان الخزي اليوم الذي أخبر الله تعالى أنه يخزيهم فيه والسوء على الكافرين يكون (تتوفاهم) على بابه ، ويشمل من حيث المعنى من توفته ومن تتوفاه، وعلى ما ذكره ابن عطية يحتمل إن يكون (الذين) الى آخره من كلام الذين أوتوا العلم وأن يكون اخبارا منه تعالى ، والظاهر أن القول يوم القيامة فصيغة المضارع لاستحضار صورة توفي الملائكة اياهم كما قيل آنفا لما فيها من الهول ، وفي تخصيص الخزي والسوء بمن استمر كفره الى حين الموت دون من آمن منهم ولو في آخر عمره، وفيه تنديم لهم لا يخفى أي الكافرين المستمرين على الكفر الى أن تتوفاهم الملائكة ﴿ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ أي حال كونهم مستمرين على الشرك الذي هو ظلم منهم لأنفسهم وأي ظلم حيث عرضوها للعذاب المقيم ﴿ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ ﴾ أي الاستسلام كما قاله الاخفش

وقال قتادة: الخضوع، ولا بعد بين القولين. والمراد عليهما أنهم أظهروا الانقياد والخضوع، وأصل الالقاء في الاجسام فاستعمل في اظهارهم الانقياد واشعارا بغاية خضوعهم وانقيادهم وجعل ذلك كالشيء الملقى بين يدي القاهر الغالب . والجملة قيل عطف على قوله تعالى : (ويقول أين شركائي) وما بينهما جملة اعتراضية جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤس الاشهاد . وكان الظاهر فيلقون إلى آخره إلا أنه عبر بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع أي يقول لهم سبحانه ذلك فيستسلمون وينقادون ويتركون المشاقة وينزلون عما كانوا عليه في الدنيا من الكبر وشدة الشكيمة ، ولعله مراد من قال : إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (أنفسهم) ثم عاد إلى حكاية حالهم يوم القيامة ، وقيل : عطف على (قال الذين) وجوز أبو البقاء . وغيره العطف على (تتوفاهم) واستظهره أبو حيان ، لكن قال الشهاب : إنه انما يتمشى على كون (تتوفاهم) بمعنى الماضي ، وقد تقدم لك القول بأن الجملة خبر (الذين) مع ما فيه . واعترض الاول بان قوله تعالى : ﴿ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوءٍ ﴾ إما أن يكون منصوبا بقول مضمر وذلك القول حال من ضمير (ألقوا) أي ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيرا للسلم الذي ألقوه بناء على أن المراد به القول الدال عليه بدليل الآية الاخرى (فألقوا اليهم القول) وأياما كان فذلك العطف يقتضي وقوع هذا القول منهم يوم القيامة وهو كذب صريح ولا يجوز وقوعه يومئذ *

وأجيب بان المراد ما كنا عاملين السوء في اعتقادنا أي كان اعتقادنا أن عملنا غير سيء ، وهذا نظير ما قيل في تأويل قولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) وقد تعقب بانه لا يلائمه الرد عليهم (بلى إن الله) إلى آخره لظهور أنه لإبطال النفي ولا يقال : الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التأويل . ومن الناس من قال بجواز وقوع الكذب يوم القيامة ، وعليه فلا اشكال ، ولا يخفى أن هذا البحث جار على تقدير كون العطف على (قال الذين) أيضا إذ يقتضي كالاول وقوع القول يوم القيامة وهو مدار البحث *

واختار شيخ الاسلام عليه الرحمة العطف السابق وقال : إنه جواب عن قوله سبحانه : (أين شركائي) وأرادوا بالسوء الشرك منكرين صدوره عنهم ، وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه سيئا لا إنكارا لكونه كذلك مع الاعتراف بصدوره عنهم ، ونفى أن يكون جوابا عن قول أولي العلم ادعاء لعدم استحقاقهم لما دهمهم من الخزي والسوء ، ولعله متعين على تقدير العطف على (قال الذين) الى آخره، واذا كان العطف على (تتوفاهم الملائكة) كان الغرض من قولهم هذا الصادر منهم عند معاينتهم الموت استعطاف الملائكة عليهم السلام بنفي صدور ما يوجب استحقاق ما يعاينونه عند ذلك ، وقيل : المراد بالسوء العمل السيء أعم من الشرك وغيره ويدخل فيه الشرك دخولا أوليا أي ما كنا نعمل سوأ ما فضلا عن الشرك ، و(من) على كل حال زائدة و(سوء) مفعول لنعمل ﴿ بَلَى ﴾ رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل أولي العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام ، ويتعين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومماناته أي بلى كنتم تعملون ما تعملون *

﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٢٨ ﴾ فهو يجازيكم عليه وهذا أوانه ﴿ فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ ﴾ خطاب لكل صنف منهم أن يدخل بابا من أبواب جهنم ، والمراد بها اما المنفذ أو الطبقة ، ولا يجوز أن يكون خطابا لكل فرد لئلا يلزم دخول الفرد من الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعدد الافراد ، وجوز أن يراد

بالأبواب أصناف العذاب ، فقد جاء اطلاق الباب على الصنف كما يقال : فلان ينظر في باب من العلم أي صنف منه وحينئذ لامانع في كون الخطاب لكل فرد ،وأبعد من قال : المراد بتلك الأبواب قبور الكفرة المملوأة عذابا استدلا بما جاء و القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ﴾ حال مقدرة ان أريد بالدخول حدوثه ، ومقارنة ان أريد به مطلق الكون ، وضمير (فيها) قيل : للابواب بمعنى الطبقات،وقيل : لجهنم . والتزم هذا و كون الحال مقدرة من أبعد، وحمل الخلود على المكث الطويل للاستغناء عن هذا الالتزام وان كان واقعا في كلامهم خلاف المعهود في القرآن الكريم ﴿ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ٢٩ ﴾ أي عن التوحيد ، وذكرهم بعنوان التكبر للاشعار بعليته لثوائهم فيها ، وقد وصف سبحانه الكفار فيما تقدم بالاستكبار وهنا بالتكبر ، وذكر الراغب أنهما والكبر تتقارب فالكبر الحالة التي يتخصص بها الانسان من اعجابه بنفسه ، والاستكبار على وجهين : أحدهما أن يتحرى الإنسان ويطلب أن يصير كبيرا ، وذلك متى كان على ما يجب وفي المكان الذي يجب وفي الوقت الذي يجب وهو محمود . والثاني أن يتشبع فيظهر من نفسه ماليس له وهو مذموم ، والتكبر على وجهين أيضا · الأول أن تكون الافعال الحسنة كثيرة في الحقيقة وزائدة على محاسن غيره ، وعلى هذا وصف الله تعالى بالمتكبر . والثاني أن يكون متكلفا لذلك متشبعا وذلك في وصف عامة الناس ، والتكبر على الوجه الأول محمود وعلى الثاني مذموم ، والمخصوص بالذم محذوف أي جهنم أو أبوابها ان فسرت بالطبقات ، والفاء عاطفة ، واللام جيء بها للتأكيد اعتناء بالذم لما أن القوم ضالون مضلون كماينبيء عنه قوله تعالى : (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) وللتأكيد اعتناء بالمدح جيء باللام أيضا فيما بعد من قوله سبحانه : (ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين) لأن أولئك القوم على ضد هؤلاء هادون مهديون ، وكأنه لعدم هذا المقتضي في آيتي الزمر والمؤمن لم يؤت باللام ، وقيل : (فبئس مثوى المتكبرين) وقيل : التأكيد متوجه لما يفهم من الجملة من أن جهنم مثواهم، وحيث أنه لم يفهم من الآيات قبل هنا فهمه منها قبل آيتي تينك السورتين جيء بالتأكيد هناك ولم يجيء به هنا اكتفاء بما هو كالصريح في افادة انها مثواهم بما ستسمعه ان شاء الله تعالى هناك •

﴿ وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا ﴾ أي المؤمنين ، وصفوا بذلك اشعارا بأن ماصدر عنهم من الجواب ناشيء من التقوى •

﴿ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا ﴾ أي أنزل خيرا (فماذا) اسم واحد مركب للاستفهام بمعنى أي شيء محله النصب (بأنزل) و(خيرا) مفعول لفعل محذوف ، وفي اختيار ذلك دليل على أنهم لم يتلعثموا في الجواب وأطبقوه على السؤال معترفين بالإنزال على خلاف الكفرة حيث عدلوا بالجواب عن السؤال فقالوا : هو (اساطير الاولين) وليس من الانزال في شيء . نعم قرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (خير) بالرفع ـ فما ـ اسم إستفهام و(ذا) إسم موصول بمعنى الذي أي أي شيء الذي أنزله ربكم، و(خير) خبر مبتدأ محذوف فيتوافق جملتا الجواب والسؤال في كون كل منهما جملة اسمية ، وجعل (ماذا) منصوبا على المفعولية كما مر ورفع (خير) على الخبرية لمبتدأ جائز إلا أنه خلاف الاولى ، وفي الكشف أنه يظهر من الوقوف على مراد صاحب الكشاف في هذا المقام ان فائدة النصب مع ان الرفع أقوى دفع الالتباس ليكون نصا في المطلوب كما أوثر النصب في

قوله تعالى: (انا كل شىء خلقناه بقدر) لذلك، وينحل مراده من ذلك بالرجوع الى ما نقلناه عنه سابقا والتأمل فيه فتأمل فانه دقيق.

هذا ولم نجد فى السائل هنا خلافا كما فى السائل فيما تقدم، والذى رأيناه فى كثير مما وقفنا عليه من التفاسير أن السائل الوفد الذى كان سائلا أولا فى بعض الاقوال المحكية هناك، وذكر أنه السائل فى الموضعين كثير منهم ابن أبى حاتم، فقد أخرج عن السدى قال اجتمعت قريش فقالوا: إن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم رجل حلو اللسان اذا كلمه الرجل ذهب بعقله فانظروا أناسا من أشرافكم المعدودين المعروفة انسابهم فابعثوهم فى كل طريق من طرق مكة على رأس ليلة أو ليلتين فمن جاء يريده فردوه عنه فخرج ناس منهم فى كل طريق فكان إذا أقبل الرجل وافدا لقومه ينظر ما يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فينزل بهم قالوا له: يافلان ابن فلان فيعرفه بنسبه ويقول: أنا أخبرك عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم هو رجل كذاب لم يتبعه على أمره الا السفهاء والعبيد ومن لا خير فيه وأما شيوخ قومه وخيارهم فمفارقون له فيرجع أحدهم فذلك قوله تعالى: (وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الاولين) فاذا كان الوافد ممن عزم الله تعالى له على الرشاد فقالوا له مثل ذلك قال: بئس الوافد أنا لقومى إن كنت جئت حتى اذا بلغت مسيرة يوم رجعت قبل أن ألقى هذا الرجل وأنظر ما يقول وآتى قومى ببيان أمره فيدخل مكة فيلقى المؤمنين فيسألهم ماذا يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون: خيرا الخ، نعم يجوز عقلا أن يكون السائل بعضهم لبعض ليقوى ما عنده بجوابه أو لنحو ذلك كالاستلذاذ بسماع الجواب وكثيرا ما يسأل المحب عما يعلمه من أحوال المحبوب استلذاذا بعادة ذكره وتشنيفا لسمعه بسنى دره

الا فاسقنى خمرا وقل لى هى الخمر ولا تسقنى سرا إذا أمكن الجهر

بل يجوز أيضا ان يكون السائل من الكفرة المعاندين وغرضه بذلك التلاعب والتهكم ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا ﴾ أتوا بالاعمال الحسنة الصالحة ﴿ فِي هَٰذِهِ ﴾ الدار ﴿ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ ﴾ مثوبة حسنة جزاء إحسانهم والجار والمجرور متعلق بما بعده على معنى أن تلك الحسنة لهم فى الدنيا، والمراد بها على ماروى عن الضحاك النصر والفتح، وقيل: المدح والثناء منه تعالى، وقال الامام: يحتمل أن يكون فتح باب المكاشفات والمشاهدات والالطاف كقوله تعالى: (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقيل: متعلق بما قبله، وحينئذ يحتمل أن يكون الكلام على تقدير مثله متعلقا بما بعد أولا بل تكون هذه الحسنة الواقعة مثوبة لاحسانهم فى الدنيا فى الآخرة، واقتصر بعضهم على هذا الاحتمال، والمراد بالحسنة حينئذ إما الثواب العظيم الذى أعده الله تعالى يوم القيامة للمحسنين وإما التضعيف بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ما لايعلمه غيره جل وعلا، واختير كونه متعلقا بما بعد لأنه الاوفق بقوله سبحانه: ﴿ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ ﴾ والكلام كما يشعر به كلام غير واحد على حذف مضاف أى ولثواب دار الآخرة أى ثوابهم فيها خير مما أوتوا فى الدنيا من الثواب.

وجوز أن يكون المعنى خيرا على الاطلاق فيجوز إسناد الخيرية الى نفس دار الآخرة ﴿ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ ٣٠ ﴾ أى دار الآخرة فحذف لدلالة ماسبق عليه كما قاله ابن عطية والزجاج وابن الانبارى وغيرهم، وهذا كلام مبتدأ عدة منه تعالى للذين اتقوا على قولهم، وهو فى الوعد ههنا نظير (ليحملوا أوزارهم) فى الوعيد فيما مر، وجوز أن يكون (خيرا)

مفعول (قالوا) وعمل فيه لأنه في معنى الجملة كقال قصيدة أو صفة مصدر أي قولا خيرا، وهذه الجملة بدل منه فمحلها النصب أو مفسرة له فلا محل لها من الاعراب، وعلى التقدير ين مقولهم في الحقيقة «للذين أحسنوا» الخ إلا أن الله سبحانه سماه خيرا ثم حكاه كما تقول: قال فلان جميلا من قصدنا وجب حقه علينا، وعلى ما ذكر لا يكون دلالة النصب على ما مر لما أشير اليه هناك وإنما تكون من حيث شهادة الله تعالى بخيرية قولهم ويحتمل جعل ذلك كما في الكشف مفعول (أنزل) (١) ويكون تسمية خيرا من الله تعالى كما في قوله سبحانه: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) ليشمر أول ما يقرع السمع بالمطابقة من غير نظر الى فهم معناه، وأما قولهم: «للذين أحسنوا» أي قالوا أنزل هذه المقالة فان ما يفهم من المطابقة بعد تدبر المعنى، وزعم بعضهم أنه لا يجوز جعله منصوبا بأنزل ـ لأن هذا القول ليس منزلا من الله تعالى، وفيه تفوت المطابقة حينئذ وهو كلام ناشىء من قلة التدبر. وفي البحر الظاهر أن (للذين) الخ مندرج تحت القول وهو تفسير للخير الذي أنزل الله تعالى في الوحي، وظاهره أنه وجه آخر غير ما ذكر وفيه رد على الزاعم أيضا، ولعل اقتصارهم على هذا من بين المنزل لأنه كلام جامع وفيه ترغيب للسائل، والمختار من هذه الأوجه عند جمع هو الأول بل قيل إنه الوجه.

﴿ جَنَّاتُ عَدْنٍ ﴾ خبر مبتدأ محذوف كما اختاره الزجاج وابن الانباري أي هي جنات، وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أي لهم جنات أو هو المخصوص بالمدح ﴿ يَدْخُلُونَهَا ﴾ نعت لجنات عند الحوفي بناء على أن (عدن) نكرة وكذلك ﴿ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ﴾ وكلاهما حال عند غير واحد بناء على أنها علم. وجوزوا أن يكون (جنات) مبتدأ وجملة «يدخلونها» خبره وجملة تجري الخ حال، وقرأ زيد بن ثابت. وأبو عبد الرحمن جنات بالنصب على الاشتغال أي يدخلون جنات عدن يدخلونها، قال أبو حيان. وهذه القراءة تقوي كون «جنات» مرفوعا مبتدأ والجملة بعده خبره، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما «ولنعمة دار المتقين» بتاء مضمومة ودار مخفوضة فيكون «نعمة» مبتدأ مضافا الى الدار وجنات خبره. وقرأ اسمعيل بن جعفر عن نافع «يدخلونها» بالياء على الغيبة والفعل مبني للمفعول، ورويت عن أبي جعفر، وشيبة ﴿ لَهُمْ فِيهَا ﴾ أي في تلك الجنات ﴿ مَا يَشَاءُونَ ﴾ الظرف الاول خبر لما ـ والثاني حال منه، والعامل ما في الاول من معنى الحصول والاستقرار أو متعلق به لذلك أي حاصل لهم فيها ما يشاؤن من أنواع المشتهيات وتقديمه للاحتراز عن توهم تعلقه بالمشيئة أو لما مر غير مرة من أن تأخير ما حقه التقديم يوجب ترقب النفس اليه فيتمكن عند وروده فضل تمكن. وذكر بعضهم أن تقديم فيها للحصر وما للعموم بقرينة المقام فيفيد أن الانسان لا يجد جميع ما يريده الا في الجنة فتأمله. والجملة في موضع الحال نظير ما تقدم، وزعم أن لهم متعلق بتجري أي تجري من تحتها الانهار لنفعهم «وفيها ما يشاؤن» مبتدأ وخبر في موضع الحال لا يخفى حاله عند ذوي التمييز ﴿ كَذَلِكَ ﴾ مثل ذلك الجزاء الاوفى ﴿ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ ٣١ ﴾ أي جنسهم فيشمل كل من يتقي من الشرك والمعاصي وقيل من الشرك ويدخل فيه المتقون المذكورون دخولا أوليا ويكون فيه بعث لغيرهم على التقوى أو المذكورين فيكون فيه تحسير للكفرة، قيل: وهذه الجملة تؤيد كون قوله سبحانه «للذين أحسنوا» عدة فان جعل ذلك جزاء لهم ينظر إلى الوعد به من الله تعالى وإذا كان مقول

---

(١) وقد نص سعد بن جلبي على عدم المانع من جعله مفعول أنزل مقدرا اه منه

القول لا يكون من كلامه تعالى حتى يكون وعداً منه سبحانه، وقيل إنما تؤيد كون «جنات» خبر مبتدأ محذوف لا مخصوصاً بالمدح لأنه اذا كان مخصوصاً بالمدح يكون كالصريح فى أن «جنات عدن» جزاء للمتقين فيكون «كذلك» الخ تأكيداً بخلاف ما إذا كان خبر مبتدأ محذوف فانه لم يعلم صريحاً أن جنات عدن جزاء للمتقين وفيه نظر وكذا فى سابقه الا أن فى التعبير بالتأييد مايهون الأمر ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ نعت للمتقين

وجوز قطعه، وقوله سبحانه: ﴿ طَيِّبِينَ ﴾ حال من ضميرهم، ومعناه على ماروى عن أبى معاذ طاهرين من دنس الشرك وهو المناسب لجعله فى مقابلة «ظالمى أنفسهم» فى وصف الكفرة بناء على أن المراد بالظلم أعظم أنواعه وهو الشرك لكن قيل عليه : إن ذكر الطهارة عن الشرك وحده لا فائدة فيه بعد وصفهم بالتقوى ،

وأجيب بأن فائدة ذلك الاشارة الى ان الطهارة عن الشرك هى الاصل الاصيل . وفى إرشاد العقل السليم بعد تفسير الظلم بالكفر وتفسير طيبين بطاهرين عن دنس الظلم وجعله حالا قال : وفائدته الايذان بأن ملاك الامر فى التقوى هو الطهارة عما ذكر الى وقت توفيهم، ففيه حث للمؤمنين على الاستمرار عن ذلك ولغيرهم على تحصيله .

وقال مجاهد : المراد بطيبين زاكية أقوالهم وأفعالهم، وهو مراد من قال: طاهرين من ظلم أنفسهم بالكفر والمعاصى والى هذا ذهب الراغب حيث قال: الطيب من الانسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال وتحلى بالعلم والايمان ومحاسن الأعمال واياهم قصد بقوله سبحانه: (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) ،

واختير لذلك بأن وصفهم بأنهم متقون موعودون بالجنة فى مقابلة الأعمال يقتضى ماذكر، وحملوا الظلم فيما مر على مايعم الكفر والمعاصى لأن ذلك مجاب بقولهم : «ما كنا نعمل من سوء » فلا تفوت المناسبة فى جعل هذا مقابلا لذاك لكن فى الاستدلال بماذكر فى الجواب على ارادة العام مالا يخفى، والكثير على تفسير الطيب بالطاهر عن قاذورات الذنوب مطابق الذى لاخبث فيه ، وقيل : المعنى فرحين ببشارة الملائكة عليهم السلام اياهم أو بقبض أرواحهم لتوجه نفوسهم بالكلية الى حضرة القدس ، فالمراد بالطيب طيب النفس وطيبها عبارة عن القبول مع انشراح الصدر ﴿ يَقُولُونَ ﴾ حال من الملائكة ، وجوز أن يكون «الذين» مبتدأ خبره هذه الجملة أى قائلين أو قائلون لهم : ﴿ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ﴾ لا يحيقكم بعد مكروه .

قال القرطبى : وروى نحوه البيهقى عن محمد بن كعب القرظى اذا استدعيت نفس المؤمن جاءه ملك الموت عليه السلام فقال: السلام عليك ياولى الله ان الله تعالى يقرأ عليك السلام وبشره بالجنة ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ ﴾ التى أعدها الله تعالى لكم ووعدكم اياها وكأنها اعالم توصف لشهرة أمرها .

وفى إرشاد العقل السليم اللام للعهد أى (جنات عدن) الخ ولذلك جردت عن النعت وهو كما ترى ، والمراد دخولهم فيها بعد البعث بناء على أن المتبادر الدخول بالارواح والابدان والمقصود من الامر بذلك قبل مجىء وقته البشارة بالجنة على أتم وجه ويجوز أن يراد الدخول حين التوفى بناء على حمل الدخول على الدخول بالارواح كما يشير اليه خبر «القبر روضة من رياض الجنة» وكون البشارة بذلك دون البشارة بدخول الجنة على المعنى الاول لا يمنع عن ذلك على أن لقائل أن يقول: إن البشارة بدخول الجنة بالارواح متضمنة للبشارة بدخولها بالارواح والابدان عند وقته، وكون هذا القول كسابقه عند قبض الارواح هو المروي عن ابن مسعود وجماعة

من المفسرين ، وقال مقاتل . والحسن : إن ذلك يوم القيامة ، والمراد من التوفي وفاة الحشر أعني تسليم أجسادهم وإيصالها إلى موقف الحشر من توفى الشيء إذا أخذه وافيا ، وجوز حمل التوفي على المعنى المتعارف مع كون القول يوم القيامة إما بجعل (الذين تتوفاهم الملائكة) يقولون مبتدأ وخبرا أو بجعل يقولون حالا مقدرة من الملائكة (والذين) على حاله أولا وحال ذلك لا يخفى ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٣٢ ﴾ أي بسبب ثباتكم على التقوى والطاعة بالذي كنتم تعملونه من ذلك ، والباء للسببية العادية ، وهي فيما في الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : ولن يدخل الجنة أحدكم بعمله ، الحديث للسببية الحقيقية فلا تعارض بين الآية والحديث وبعضهم جعل الباء للمقابلة دفعا للتعارض ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ ﴾ أي ما ينتظر كفار مكة المار ذكرهم ﴿ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ لقبض أرواحهم كما روي عن قتادة . ومجاهد ، وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . وطلحة . والأعمش (يأتيهم) بالياء آخر الحروف ﴿ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾ أي القيامة كما روي عمن تقدم أيضا ، وقال بعضهم : المراد به العذاب الدنيوي دونها لا لأن انتظارها يجامع انتظار اتيان الملائكة فلا يلائمه العطف بأو لا لأنها ليست نصا في العناد إذ يجوز أن يعتبر منع الخلو ويراد بإيرادها كفاية كل واحد من الامرين في عذابهم بل لأن قوله تعالى فيما سيأتي إن شاء الله تعالى : (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) فأصابهم الآية صريح في أن المراد بهما أصابهم من العذاب الدنيوي وفيه منع ظاهر ، ويؤيد إرادة الأول التعبير ـ بيأتي ـ دون يأتيهم ، وقيل : المراد باتيان الملائكة اتيانهم للشهادة بصدق النبي ﷺ أي ما ينتظرون في تصديقك إلا أن تنزل الملائكة تشهد بنبوتك فهو كقوله تعالى : (لولا أنزل عليه ملك) والجمهور على الأول ، وجعلوا منتظرين لذلك مجازا لأنه يلحقهم لحوق الأمر المنتظر كما قيل .

واختيران ذلك لمباشرتهم أسباب العذاب الموجبة له المؤدية إليه فكأنهم يقصدون اتيانه ويتصدون لوروده ، ولا يخفى ما في التعبير بالرب وإضافته إلى ضميره ﷺ من اللطف به عليه الصلاة والسلام ، وسيأتي قريبا إن شاء الله تعالى وجه ربط الآيات ﴿ كَذَٰلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الفعل من الشرك والتكذيب ﴿ فَعَلَ الَّذِينَ ﴾ خلوا ﴿ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ من الامم ﴿ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ ﴾ إذ أصابهم جزاء فعلهم ﴿ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ٣٣ ﴾ بالاستمرار على فعل القبائح المؤدي لذلك ، قيل : وكان الظاهر أن يقال : ولكن كانوا هم الظالمين كما في سورة الزخرف لكنه أوثر ما عليه النظم الكريم لافادة أن غائلة ظلمهم آيلة إليهم وعاقبته مقصورة عليهم مع استلزام اقتصار ظلم كل أحد على نفسه من حيث الوقوع اقتصاره عليه من حيث الصدور ﴿ فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا ﴾ أي أجزية أعمالهم السيئة على طريقة اطلاق اسم السبب على المسبب ايذانا بفظاعته ، وقيل : الكلام على حذف المضاف .

وتعقب بأنه يوهم أن لهم أعمالا غير سيئة والتزم ومثل ذلك بنحو صلة الارحام ، ولا يخفى أن المعنى ليس على التخصيص ، والداعي إلى ارتكاب أحد الامرين أن الكلام بظاهره يدل على أن ما أصابهم سيئة ، وليس بها .

وقد يستغنى عن ارتكاب ذلك لما ذكر بأن ما يدل عليه الظاهر من باب المشاكلة كما في قوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) كما في الكشاف ﴿ وَحَاقَ بِهِم ﴾ أي أحاط بهم ، وأصل معنى الحيق الاحاطة مطلقا ثم خص في الاستعمال باحاطة الشر فلا يقال : أحاطت به النعمة بل النقمة ، وهذا أبلغ وأفظع من أصابهم ﴿ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ٣٤ ﴾ أي من العذاب كما قيل على أن (ما) موصولة عبارة عن العذاب ، وليس في الكلام حذف ولا ارتكاب مجاز على

نحو مامرآنفا ، وقيل: (ما) مصدرية وضمير (به) للرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يذكر، والمراد أحاط بهم جزاء استهزائهم بالرسول ﷺ أو موصولة عامة للرسول عليه الصلاة والسلام وغيره وضمير (به) عائد عليها والمعنى على الجزاء أيضا ، ولا يخفى مافيه، وإياما كان (فيه) متعلق بيستهزؤن قدم للفاصلة، هذا ثم إن قوله تعالى: (هل ينظرون) الخ على ما في الكشف رجوع الى عد ماهم فيه من العناد والاستشراء في الفساد وأنهم لا يقلعون عن ذلك كأسلافهم الغابرين الى يوم التناد، وما وقع من احوال اضدادهم في البين كان لزيادة التحسير والتبكيت والتخسير، وفيه دلالة على أن الحجة قد تمت وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أدى ماعليه من البلاغ المبين، وقوله تعالى: (فأصابهم) عطف على (فعل الذين من قبلهم) مترتب اذ المعنى كذلك التكذيب والشرك فعل أسلافهم وأصابهم ماأصابهم ، وفيه تحذير عما فعله هؤلاء وتذكير لقوله سبحانه : (قد مكر الذين من قبلهم) ولا يخفى حسن الترتب على ذلك لأن التكذيب والشرك تسبيا لاصابة السيئات لمن قبلهم ، وقوله سبحانه : (وماظلمهم الله) اعتراض واقع حاق موقعه ، وجعل ذلك راجعا الى المفهوم من قوله تعالى : (هل ينظرون) أي كذلك كان من قبلهم مكذبين لزمتهم الحجة منتظرين فأصابهم ماكانوا منتظرين سديد حسن الا أن معتمد الكلام الاول وهو أقرب مأخذا ، ودلالة (فعل) عليه أظهر ، فهذه فذلكة ضمنت محصل ماقابلوا به تلك النعم والبصائر وأدمج فيها تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم والبشرى بقلب الدائرة على من تربص به وباصحابه عليه الصلاة والسلام الدوائر وختمت بما يدل على أنهم انقطعوا فاحتجوا بآخر مايحتج به المحجوج ينقلب عليه فلا يبصر الا وهو ملوح مشجوج وهو ماتضمنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ فهو من تتمة قوله سبحانه: (هل ينظرون) ألا ترى كيف ختم بنحوه آخر مجادلاتهم في سورة الانعام في قوله سبحانه: (سيقول الذين أشركوا) وكذلك في سورة الزخرف ولا تراهم يتشبثون بالمشيئة الاعند انخزال الحجة (وقالوا لوشاء ربنا لأنزل ملائكة) ويكفي في الانقلاب مايشير اليه قوله سبحانه : (قل فلله الحجة البالغة) وفي ارشاد العقل السليم أن هذه الآية بيان لفن آخر من كفر أهل مكة فهم المراد بالموصول ، والعدول عن الضمير اليه لتقريعهم بما في حيز الصلة وذمهم بذلك من أول الامر ، والمعنى لو شاء الله تعالى عدم عبادتنا لشيء غيره سبحانه كما تقول ماعبدنا ذلك ﴿ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا ﴾ الذين نهتدي بهم في ديننا ﴿ وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ من السوائب والبحائر وغيرها ــ فمن ــ الأولى بيانية والثانية زائدة لتأكيد الاستغراق وكذا الثالثة (ونحن) لتأكيد ضمير (عبدنا) لالتصحيح العطف لوجود الفاصل وإن كان محسناله ، وتقدير مفعول (شاء) عدم العبادة مماصرح به بعضهم ، وكان الظاهر أن يضم اليه عدم التحريم . واعترض تقدير ذلك بأن العدم لايحتاج الى المشيئة كما ينبىء عنه قوله ﷺ : « ماشاء الله تعالى كان ومالم يشأ لم يكن » حيث لم يقل عليه الصلاة والسلام ماشاء الله تعالى كان وماشاء عدم كونه لم يكن بل يكفي فيه عدم مشيئة الوجود ، وهو معنى قولهم: علة العدم عدم علة الوجود ، فالاولى أن يقدر المفعول وجوديا كالتوحيد والتحليل وكامتثال ماجئت به والامر في ذلك سهل .

وفي تخصيص الاشراك والتحريم بالنفي لانهما أعظم وأشهر ماهم عليه ، وغرضهم من ذلك كما قال بعض المحققين تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام والطعن في الرسالة رأسا ، فان حاصله إن ماشاء الله تعالى يجب ومالم يشأ يمتنع فلو أنه سبحانه شاء أن نوحده ولا نشرك به شيئا ونحلل ماأحله ولانحرم شيئا مما حرمنا كما تقول الرسل

وينقلونه من جهته تعالى لكان الامر كما شاء من التوحيد ونفي الاشراك وتحليل ما أحله وعدم تحريم شيء من ذلك وحيث لم يكن كذلك ثبت أنه لم يشأ شيئاً من ذلك بل شاء ما نحن عليه وتحقق أن ما تقوله الرسل عليهم السلام من تلقاء أنفسهم ورد الله تعالى عليهم بقوله سبحانه عز وجل : ﴿ كَذَٰلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الفعل الشنيع ﴿ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ من الامم أي أشركوا بالله تعالى وحرموا من دونه ما حرموا وجادلوا رسلهم بالباطل ليدحضوا به الحق ﴿ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ ﴾ الذين أمروا بتبليغ رسالات الله تعالى وعزائم أمره ونهيه ﴿ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٣٥ ﴾ أي ليست وظيفتهم الا الابلاغ للرسالة الموضح طريق الحق والمظهر أحكام الوحي التي منها تحتم تعلق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ٥

وأما الجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاؤا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يدور عليها فلك التكليف حتى يستدل بعدم ظهور آثاره على عدم حقية الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك ، فان ما يترتب عليه الثواب والعقاب من الافعال لابد في تعلق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي الى تحصيله والا لكان الثواب والعقاب اضطراريين ، والفاء على هذا للتعليل كأنه قيل كذلك فعل أسلافهم وذلك باطل فان الرسل عليهم السلام ليس شأنهم الا تبليغ الأوامر والنواهي لا تحقيق مضمونها قسراً والجاء اه ، وكأني بك لا تمري به من تكلف ٥

وهو متضمن للرد على الزمخشري فقد سلك في هذا المقام الغلو في المقال وعدل عن سنن الهدى الى مهواة الضلال فذكر أن هؤلاء المشركين فعلوا ما فعلوا من القبائح ثم نسبوا فعلهم الى الله تعالى وقالوا : (لو شاء الله) الى آخره وهذا مذهب المجبرة بعينه كذلك فعل أسلافهم فلما نبهوا على قبح فعلهم وركوه على ربهم فهل على الرسل إلا أن يبلغوا الحق وأن الله سبحانه لا يشاء الشرك والمعاصي بالبيان والبرهان ، يطلعوا على بطلان الشرك وقبحه وبراءة الله تعالى من أفعال العباد وأنهم فاعلوها بقصدهم وإرادتهم واختيارهم ، والله تعالى باعثهم على جميلها وموفقهم له وزاجرهم عن قبيحها وموعدهم عليه الى آخر ما قال مما هو على هذا المنوال ، ولعمري أنه فسر الآيات على وفق هواه وهي عليه لا له لو تدبر ما فيها وحواه ، وقد رد عليه غير واحد من المحققين وأجلة المدققين وبينوا أن الآية بمعزل عن أن تكون دليلا لأهل الاعتزال كما أن الشرطية لا تنتج مطلوب أولئك الضلال ، وقد تقدم نبذة من الكلام في ذلك ، ثم ان كون غرض المشركين من الشرطية تكذيب الرسل عليهم السلام هو أحد احتمالين في ذلك ، قال المدقق في الكشف في نظير الآية : إن قولهم هذا إما لدعوى مشروعية ما هم عليه رداً للرسل عليهم السلام أو لتسليم أنهم على الباطل اعتذاراً بأنهم مجبورون ، والاول باطل لأن المشيئة تتعلق بفعلهم المشروع وغيره فما شاء الله تعالى أن يقع منهم مشروعاً وقع كذلك وما شاء الله تعالى أن يقع لا كذلك وقع لا كذلك ، ولا شك أن من توهم أن كون الفعل بمشيئته تعالى ينافي مجيء الرسل عليهم السلام بخلاف ما عليه المباشر من الكفر والضلال فقد كذب التكذيب كله وهو كاذب في استنتاج المقصود من هذه اللزومية ، وظاهر الآية مسوق لهذا المعنى ، والثاني على ما فيه حصول المقصود وهو الاعتراف بالبطلان باطل أيضاً اذ لا جبر لأن المشيئة تعلقت بأن يشركوا اختياراً منهم والعلم تعلق كذلك

ومثله فى التحريم فهو يؤكد دفع العذر لانه يحققه ، وذكر أن معنى (فهل على الرسل) أن الذى على الرسل أن يبلغوا ويبينوا معالم الهدى بالارشاد الى تمهيد قواعد النظر والامداد بأدلة السمع والبصر ولا عليهم من مجادلة من يريد أن يدحض بباطله الحق الابلج اذ بعد ذلك التبيين يتضح الحق للناظرين ولا تجدى نفعا مجادلة المعاندين ، وجوز أن يكون قولهم هذا منعا للبعثة والتكليف متمسكين بأن ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع فما الفائدة فيهما أو إنكاراً لقبح ما أنكر عليهم من الشرك والتحريم محتجين بأن ذلك لو كان مستقبحا لما شاء الله تعالى صدوره عنا أو لشاء خلافه ملجأ اليه ، وأشير إلى جواب الشبهة الأولى بقوله سبحانه : (فهل على الرسل) الى آخره كأنه قيل : ان فائدة البعثة البلاغ الموضح للحق فان ما شاء الله تعالى وجوده أو عدمه لا يجب ولا يمتنع مطلقا كما زعمتم بل قد يجب أو يمتنع بتوسط أسباب أخر قدرها سبحانه ومن ذلك البعثة فانها تؤدى الى هدى من شاء الله تعالى على سبيل التوسط ، وأما الشبهة الثانية فقد أشير إلى جوابها فى قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ ﴾ من الامم الخالية ﴿ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ ﴾ وحده ﴿ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ هو كل مايدعو الى الضلالة ، وقال الحسن : هو الشيطان ، والمراد من اجتنابه اجتناب مايدعو اليه ﴿ فَمِنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الامم ﴿ مَنْ هَدَى اللهُ ﴾ الى الحق من عبادته أو اجتناب الطاغوت بأن وفقهم لذلك ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ ثبتت ووجبت اذ لم يوفقهم ولم يرد هدايتهم ، ووجه الاشارة أن تحقق الضلال وثباته من حيث انه وقع قسيما للهداية التى هى بارادته تعالى ومشيئته كان هو أيضا كذلك ،

وأما ان إرادة القبيح قبيحة فلا يجوز اتصاف الله سبحانه بها فظاهر الفساد لأن القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا إرادته وخلقه على ماتقرر فى الكلام . وأنت تعلم أن كلتا الاشارتين فى غاية الخفاء ، وليفظر أى حاجة إلى الحصر وما المراد به على جعل (فهل على الرسل) إلى آخره مشيرا إلى جواب الشبهة الأولى ،

وقال الامام : إن المشركين أرادوا من قولهم ذلك انه لما كان الكل من الله تعالى كان بعثه الأنبياء عليهم السلام عبثا فنقول : هذا اعتراض على الله تعالى وجار مجرى طلب العلة فى أحكامه تعالى وأفعاله وذلك باطل اذ لله سبحانه أن يفعل فى ملكه مايشاء ويحكم ما يريد ، ولا يجوز أن يقال له لم فعلت هذا ولم لم تفعل ذاك ، والدليل على أن الانكار انما توجه الى هذا المعنى انه تعالى صرح بهذا المعنى فى قوله سبحانه : (ولقد بعثنا) الى آخره حيث بين فيه أن سنته سبحانه فى عباده ارسال الرسل اليهم وأمرهم بعبادته ونهيهم عن عبادة غيره ، وأفاد أنه تعالى وان أمر الكل ونهاهم الا أنه جل جلاله هدى البعض وأضل البعض ، ولا شك أنه انما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه الها منزها عن اعتراضات المعترضين ومطالبات المنازعين ، فكان إيراد هذا السؤال من هؤلاء الكفار موجبا للجهل والضلال والبعد عن الله المتعال ، فثبت أن الله تعالى انما ذم هؤلاء القائلين لانهم اعتقدوا أن كون الأمر كذلك يمنع من جواز بعثة الرسل لا لأنهم كذبوا فى قولهم ذلك ، وهذا هو الجواب الصحيح الذى يعول عليه فى هذا الباب ، ومعنى (فهل على الرسل) الى آخره أنه تعالى أمر الرسل عليهم السلام بالتبليغ فهو الواجب عليهم ، واما أن الايمان هل يحصل أو لا يحصل فذاك لا تعلق للرسل به ولكن الله تعالى يهدى من يشاء باحسانه ويضل من يشاء بخذلانه اه وهو كما ترى ،

ونقل الواحدى فى الوسيط عن الزجاج أنهم قالوا ذلك على الهزو ولم يرتضه كثير من المحققين ، وذكر بعضهم أن حمله على ذاك لايلائم الجواب . نعم قال فى الكشف عند قوله تعالى : (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) إنهم دفعوا قول الرسل عليهم السلام بدعوتهم الى عبادته تعالى ونهيهم عن عبادة غيره سبحانه بهذه المقالة وهم ملزمون على مساق هذا القول لأنه اذا استند الكل الى مشيئته تعالى فقد شاء ارسال الرسل وشاء دعوتهم الى العباد وشاء جحودهم وشاء دخولهم النار ، فالانكار والدفع بعد هذا القول دليل على أنهم قالوه لا عن اعتقاد بل مجازفة ، وقال فى موضع آخر عند نظير الآية أيضا : انهم كاذبون فى هذا القول لجزمهم حيث لا ظن مطلقا فضلا عن العلم ، وذلك لأن من المعلوم أن العلم بصفات الله تعالى فرع العلم بذاته والايمان بها كذلك والمحتجون به كفرة مشركون مجسمون ، وأطال الكلام فى هذا المقام فى سورة الزخرف ه

وذكر أن فى كلامهم تعجيز الخالق باثبات التمانع بين المشيئة وضد المأمور به فيلزم أن لايريد إلا أمر به ولا ينهى الا وهو لا يريده ، وهذا تعجيز من وجهين اخراج بعض المقدورات عن أن يصير عملها وتضييق محل أمره ونهيه وهذا بعينه مذهب اخوانهم القدرية اه ويجوز أن يقال : ان المشركين انما قالوا ذلك الزاما بزعمهم حيث سمعوا من المرسلين وأتباعهم أن ما شاء الله تعالى كان ومالم يشأ لم يكن والافهم أجهل الخلق بربهم جل شأنه وصفاته (ان هم الا كالأنعام بل هم أضل) ومرادهم اسكات المرسلين وقطعهم عن دعوتهم الى مايخالف ما هم عليه والاستراحة عن معارضتهم فكأنهم قالوا : انكم تقولون ماشاء الله تعالى كان ومالم يشأ لم يكن فما نحن عليه مما شاءه الله تعالى وماتدعونا اليه مما لم يشأه والا لكان . واللائق بكم عدم التعرض لخلاف مشيئة الله تعالى ، فان وظيفة الرسول الجرى على ارادة المرسل لأن الارسال انما هو لتنفيذ تلك الارادة وتحصيل المراد بها ، وهذا جهل منهم بحقيقة الأمر وكيفية تعلق المشيئة وفائدة البعثة ، وذلك لأن مشيئته تعالى انما تتعلق وفق علمه وعلمه انما يتعلق وفق ماعليه الشئ فى نفسه ، فالله تعالى ماشاء شركهم مثلا الا بعد أن علم ذلك وما علمه الا وفق ماهو عليه فى نفس الامر فهم مشركون فى الازل ونفس الأمر الا أنه سبحانه حين ابرزهم على وفق ما علم فيهم لو تركهم وحالهم كان لهم الحجة عليه سبحانه اذا عذبهم يوم القيامة إذ يقولون حينئذ : ماجاءنا من نذير فأرسل جل شأنه الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فليس على الرسل الا تبليغ الاوامر والنواهي لتقوم الحجة البالغة لله تعالى ، فالتبليغ مراد الله تعالى من الرسل عليهم السلام لاقامة حجته تعالى على خلقه به ، وليس مراده من خلقه الا ما هم عليه فى نفس الأمر خيرا كان أو شرا . وفى الخبر يقول الله تعالى : (ياعبادى إنما أعمالكم أحصيها لكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه) ولامنافاة بين الامر بشيء وإرادة غيره منه تعالى لأن الأمر بذلك حسبما يليق بجلاله وجماله ، والارادة حسبما يستدعيه فى الآخرة الشئ فى نفسه ، وقد قرر الجماعة إنفكاك الامر عن الارادة فى الشاهد أيضا ، وذكر بعض الحنابلة الانفكاك أيضا لكن عن الارادة التكوينية لامطلقا ، والبحث مفصل فى موضعه ، وإذا علم ذلك فاعلم ان قوله سبحانه : (فهل على الرسل الا البلاغ) يتضمن الاشارة الى ردهم كأنه قيل : ما أشرتم اليه من أن اللائق بالرسل ترك الدعوة الى خلاف ماشاءه الله تعالى منا والجرى على وفق المشيئة والسكوت عنا باطل لأن وظيفتهم والواجب عليهم هو التبليغ وهو مراد الله تعالى منهم لتقوم به حجة الله تعالى عليكم لا السكوت وترك الدعوة ، وفى قوله سبحانه : (ولقد بعثنا)الخ إشارة

يتفطن لها من له قلب إلى ان المشيئة حسب الاستعداد الذي عليه الشخص فى نفس الأمر فتأمل فان هذا الوجه لا يخلو عن بعد ودغدغة . والذي ذكره القاضي فى قوله تعالى : (ولقد بعثنا) الخ أنه بين فيه أن البعثة أمر جرت به السنة الالهية فى الامم كلها سببا لهدى من أراد سبحانه اهتداءه وزيادة لضلال من أراد ضلاله كالغذاء الصالح ينفع المزاج السوى ويقويه ويضر المنحرف ويفنيه •

وفى إرشاد العقل السليم انه تحقيق لكيفية تعلق مشيئته تعالى بأفعال العباد بعد بيان ان الالجاء ليس من وظائف الرسالة ولا من باب المشيئة المتعلقة بما يدور عليه فلك الثواب والعقاب من الافعال الاختيارية ، والمعنى انا بعثنا فى كل امة رسولا يأمرهم بعبادة الله تعالى واجتناب الطاغوت فأمروهم فتفرقوا فمنهم من هداه الله تعالى بعد صرف قدرته واختياره الجزئي الى تحصيل ماهدى اليه ومنهم من ثبت على الضلالة لعناده وعدم صرف قدرته الى تحصيل الحق ، والفاء فى (فمنهم) فصيحة كما أشير اليه ؛ وكان الظاهر فى القسم الثانى ومنهم من أضل الله - إلا أنه غير الاسلوب الى ما فى النظم الكريم للاشعار بأن ذلك لسوء اختيارهم كقوله تعالى : (وإذا مرضت فهو يشفين) و (أن) يحتمل أن تكون مفسرة لما فى البعث من معنى القول وأن تكون مصدرية بتقدير حرف الجر اى بأن اعبدوا الله ﴿ فَسِيرُوا ﴾ أيها المشركون المكذبون القائلون : لو شاء الله ماعبدنا من دونه ﴿ فِى الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ٣٦ ﴾ من عاد وثمود ومن سار سيرهم ممن حقت عليه الضلالة وقال كالقلم لعلكم تعتبرون ، وترتيب الامر بالسير على مجرد الاخبار بثبوت الضلالة عليهم من غير اخبار بحلول العذاب للايذان بأن ذلك غنى عن البيان ، وفى عطف الأمر الثانى بالفاء اشعار بوجوب المبادرة الى النظر والاستدلال المنقذين من الضلال ﴿ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ ﴾ خطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . والحرص فرط الارادة . وقرأ النخعى (وإن) بزيادة واو وهو والحسن وأبو حيوة (تحرص) بفتح الراء مضارع حرص بكسرها وهى لغة ، والجمهور (تحرص) بكسر الراء مضارع حرص بفتحها وهى لغة الحجاز ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ﴾ جواب الشرط على معنى فاعلم ذلك أو علة للجواب المحذوف أى ان تحرص على هداهم لم ينفع حرصك شيئا فان الله تعالى لا يهدى من يضل والمراد بالموصول قريش المعبر عنهم فيما مر بالذين أشركوا ، ووضع للموصول موضع ضميرهم للتنصيص على انهم ممن حقت عليهم الضلالة وللاشعار بعلة الحكم . ويجوز أن يراد به مايشملهم ويدخلون فيه دخولا أوليا ، ومعنى الآية على ماقيل : انه سبحانه لايخلق الهداية جبرا وقسرا فيمن يخلق فيه الضلالة بسوء اختياره ولا بد من نحو هذا التأويل لأن الحكم بدون ذلك مما لايكاد يجهل ، و(من) على هذا مفعول (يهدى) كما هو الظاهر ، وقيل : إن يهدى مضارع هدى بمعنى اهتدى فهو لازم و(من) فاعله وضمير الفاعل فى (يضل) لله تعالى والعائد محذوف أى من يضله ، وقد حكى مجىء هدى بمعنى اهتدى الفراء . وقرأ غير واحد من السبعة والحسن والاعرج ومجاهد وابن سيرين والعطاردى ومزاحم الخراسانى وغيرهم (لايهدى) بالبناء للمفعول فمن نائب الفاعل والعائد وضمير الفاعل كما مر ، وهذه القراءة أبلغ من الاولى لأنها تدل على أن من أضله الله تعالى لايهديه كل أحد بخلاف الاولى فانها تدل على أنه تعالى لايهديه فقط وإن كان من لم يهده الله فلا هادى له ، وهذا على ماقيل إن لم نقل بلزوم هدى وأما إذا

قلنا به فيها بمعنى الا أن هذه صريحة فى عموم الفاعل بخلاف تلك مع أن المتعدى هو الا كثر، وقرأت فرقة منهم عبدالله (لا يهدى) بفتح الياء و كسر الهاء والدال وتشديدها، وأصله يهتدى فأدغم كقولك فى يختصم يخصم وقرأت فرقة أخرى (لا يهدى) بضم الياء وكسر الدال، قال ابن عطية: وهى ضعيفة، وتعقبه فى البحر بأنه إذا ثبت هدى لازما بمعنى اهتدى لم تكن ضعيفة لأنه ادخل على اللازم همزة التعدية، فالمعنى لا يجعل مهتديا من أضله * وأجيب بأنه يحتمل أن وجه الضعف عنده عدم اشتهار أهدى المزيد. وقرئ (يضل) بفتح الياء، وفى مصحف أبى (فإن الله لاهادى لمن أضل) ﴿ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ٣٧ ﴾ ينصرونهم فى الهداية أو يدفعون العذاب عنهم وهو تتميم بإبطال الظن أن آلهتهم تنفعهم شيئاً وضميرلهم عائد على معنى من وصيغة الجمع فى الناصرين باعتبار الجمعية فى الضمير فإن مقابلة الجمع بالجمع تفيد إنقسام الآحاد على الآحاد لا لأن المراد نفى طائفة من الناصرين من كل منهم *

ثم ان اول هذه الآيات ربما يوهم نصرة مذهب الاعتزال لكن آخرها مشتمل على الوجوه الكثيرة كما قال الامام الدالة على نصرة مذهب اهل الحق، ولعل الأمر غنى عن البيان ولله تعالى الحمد على ذلك ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ ﴾ شروع فى بيان فن آخر من اباطيلهم وهو انكارهم البعث، وهو على ما فى الكشاف وغيره عطف على قوله تعالى: (وقال الذين اشركوا) قيل: ولتضمن الأول انكار التوحيد وهذا إنكار البعث وهما امران عظيمان من الكفر والجهل حسن العطف بينهما، والضمير لأهل مكة ايضا اى حلفوا بالله ﴿ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾ مصدر منصوب على الحال اى جاهدين فى أيمانهم ﴿ لَا يَبْعَثُ اللهُ مَنْ يَمُوتُ ﴾ وهو مبنى على أن الميت يعدم ويفنى وأن البعث اعادة له وأنه يستحيل اعادة المعدوم، وقد ذهب الى هذه الاستحالة الفلاسفة ولم يوافقهم فى دعوى ذلك أحد من المتكلمين الا الكرامية. وأبو الحسين البصرى من المعتزلة، واحتجوا عليها بما رده المحققون، وبعضهم ادعى الضرورة فى ذلك وأن ما يذكر فى بيانه تنبيهات عليه، فقد نقل الامام عن الشيخ أبى على بن سينا أنه قال: كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم بعينه ممتنعة، وفى قسم هؤلاء الكفار على عدم البعث إشارة كما قال فى التفسير الى أنهم يدعون العلم الضرورى بذلك

وأنت تعلم أنه إذا جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا اشكال فى البعث أصلا، وأما ان قلنا بعدم جواز الاعادة لقيام القاطع على ذلك فقد قيل: نلتزم القول بعدم انعدام شىء من الابدان حتى يلزم فى البعث اعادة المعدوم وإنما عرض لها التفرق ويعرض لها فى البعث الاجتماع فلا اعادة لمعدوم، وفيه بحث وان أيد بقصة ابراهيم عليه السلام ومن هنا قال المولى ميرزاجان: لا مخلص إلا بأن يقال ببقاء النفس المجردة(١) وأن البدن المبعوث مثل البدن الذى كان فى الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافى هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما أن الاثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب إنما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب على أفعال الانسان انما هو للنفس وهى المتلذذة والمتألمة تلذذا أو تألما عقليا أو حسيا فليس يلزم خلاف العدالة، وأما الظواهر الداله على عود ذلك الشخص بعينه فمؤولة لفرض القاطع الدال على الامتناع، وذلك بأن يقال: المراد اعادة مادته مع صورة كانت

---

(١) بناء على تسليم وجود النفس المجردة والا فيكفى بقاء مادة البدن تدبر اه منه

أشبه الصور الى الصورة الأولى بتدبر، وسيأتي إن شاء الله تعالى في سورة يس تحقيق هذا المطلب على أتم وجه.

ونقل عن ابن الجوزي. وأبي العالية أن هذه الآية نزلت لأن رجلا من المسلمين تقاضى دينا على رجل من المشركين فكان فيما تكلم به المسلم والذي ارجوه بعد الموت فقال المشرك: وإنك لتبعث بعد الموت وأقسم بالله لا يبعث الله من يموت فقص الله تعالى ذلك ورده أبلغ رد بقوله سبحانه: ﴿ بَلَىٰ ﴾ لايجاب النفي أي بلى يبعثهم ﴿ وَعْدًا ﴾ مصدر مؤكد لما دل عليه (بلى) اذ لا معنى له سوى الوعد بالبعث والاخبار عنه، ويسمى نحو هذا مؤكدا لنفسه ويجوز أن يكون مصدر المحذوف أي وعد ذلك وعدا ﴿ عَلَيْهِ ﴾ صفة (وعدا) والمراد وعدا ثابتا عليه انجازه والا فنفس الوعد ليس ثابتا عليه، وثبوت الانجاز لامتناع الخلف في وعده أو لأن البعث من مقتضيات الحكمة ﴿ حَقًّا ﴾ صفة أخرى - لوعدا - وهي مؤكدة إن كان بمعنى ثابتا متحققا ومؤسسة إن كان بمعنى غير باطل أو نصب على المصدرية بمحذوف أي حق حقا ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ ﴾ لجهلهم بشؤون الله تعالى من العلم والقدرة والحكمة وغيرها من صفات الكمال وبما يجوز عليه ومالا يجوز وعدم وقوفهم على سر التكوين والغاية القصوى منه وعلى أن البعث مما تقتضيه الحكمة ﴿ لَا يَعْلَمُونَ ٣٨ ﴾ أنه تعالى يبعثهم، ونعى عليهم عدم العلم بالبعث دون العلم بعدمه الذي يزعمونه على ما يقتضيه ظاهر قسمهم ليعلم منه نعي ذاك بالطريق (١).

ويجوز أن يكون للايذان بأن ماعندهم بمعزل عن أن يسمى علما بل هو توهم صرف وجهل محض، وتقدير مفعول (يعلمون) ماعلمت هو الانسب بالسياق، ويجوز أن يكون التقدير لا يعلمون أنه وعد عليه حق فيكذبونه قائلين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا الا أساطير الأولين) ﴿ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ﴾ متعلق بما دل عليه (بلى) وهو يبعثهم، والضمير لمن يموت الشامل للمؤمنين والكافرين إذ التبيين يكون للمؤمنين أيضا فانهم وإن كانوا عالمين بذلك لكنه عند معاينة حقيقة الحال يتضح الامر فيصل علمهم الى مرتبة عين اليقين أي يبعثهم ليبين لهم بذلك وبما يحصل لهم بمشاهدة الاحوال كما هي ومعاينتها بصورها الحقيقية الشأن ﴿ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ ﴾(٢) من الحق الشامل لجميع ما خالفوه مما جاء به الرسل المبعوثون فيهم ويدخل فيه البعث دخولا أوليا، والتعبير عن ذلك بالموصول للدلالة على فخامته وللاشعار بعلية ماذكر في حيز الصلة للتبيين، وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ﴿ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ بالله تعالى بالاشراك وانكار البعث الجسماني وتكذيب الرسل عليهم السلام ﴿ أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ٣٩ ﴾ في كل ما يقولونه ويدخل فيه قولهم: (لا يبعث الله من يموت) دخولا أوليا.

ونقل في البحر القول بتعلق (ليبين) الخ بقوله تعالى: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا) أي بعثناه ليبين لهم ما اختلفوا فيه وأنهم كانوا على الضلالة قبل بعثه مفترين على الله سبحانه الكذب ولا يخفى بعد ذلك وتبادر ما تقدم، وجعل التبيين والعلم المذكورين غاية للبعث كما في ارشاد العقل السليم باعتبار وروده في معرض الرد على المخالفين وابطال مقالة المعاندين المستدعي للتعرض لما يردعهم عن المخالفة ويأخذ بهم الى الاذعان للحق فان الكفرة إذا علموا أن تحقق البعث اذا كان لتبيين أنه حق وليعلموا أنهم كاذبون في انكاره كان أزجر لهم عن انكاره

---

(١) قوله بالطريق هكذا بخطه ولعله بالطريق الأولى (٢) في الأصل «فيه يختلفون» وبنى عليه قوله الآتي وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ولكن التلاوة (يختلفون فيه) اه

وأدعى إلى الاعتراف به ضرورة أنه يدل على صدق العزيمة على تحقيقه كما تقول لمن ينكر أنك تصلي لأصلين رغما لأنفك وإظهارا لكذبك ، ولأن تكرر الغايات أدل على وقوع المغيا بها والا فالغاية الأصلية للبعث باعتبار ذاته انما هو الجزاء الذي هو الغاية القصوى للخلق المغيا بمعرفته عز وجل وعبادته ، وانما لم يذكر ذلك لتكرر ذكره في مواضع وشهرته ، وفيه أنه انما لم يدرج علم الكفار بكذبهم تحت التبيين بأن يقال مثلا : وأن الذين كفروا كانوا كاذبين بل جيء بصيغة العلم لأن ذلك ليس مما يتعلق به التبيين الذي هو عبارة عن اظهار ما كان مبهما قبل ذلك بأن يخبر به فيختلف فيه كالبعث الذي نطق به القرآن فاختلف فيه المختلفون ، وأما كذب الكافرين فليس من هذا القبيل ، ويستفاد من تحقيقه في نظير ماهنا أنه لما كان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وكان معنى تبيين الصدق اظهار ذلك المدلول وقطع احتمال نقيضه بعد ما كان محتملا له احتمالا عقليا ناسب أن يعلق التبيين بالذي فيه يختلفون من الحق ، وليس بين الصدق والحق كثير فرق ، ولما كان الكذب أمرا حادثا لادلالة الخبر عليه حتى يتعلق به التبيين والاظهار بل هو نقيض مدلوله فما يتعلق به يكون علما مستأنفا ناسب أن يعلق العلم بأنهم كانوا كاذبين فليتدبر .

قيل : ولكون العلم بما ذكر من روادف ذلك التبيين قيل (وليعلم الذين كفروا) دون وليجعل الذين كفروا عالمين ، وخص الاسناد بهم حيث لم يقل وليعلموا ان الذين كفروا كانوا كاذبين تنبيها على أن الأهم عندهم ، وقيل : لم يقل ذلك لأن علم المؤمنين بما ذكر حاصل قبل ذلك أيضا . وتعقب بأن حصول مرتبة من مراتب العلم لا يأبى حصول مرتبة أعلا منها فلم لم يقل ذلك إيذانا بحصول هذه المرتبة من العلم لهم حينئذ ، ولعل فيه غفلة عن مراد القائل . وجوز أن يراد من علم الكفرة بأنهم كانوا كاذبين تعذيبهم على كذبهم فكأنه قيل : ليظهر للمؤمنين والكافرين الحق وليعذب الكافرون على كذبهم فيما كانوا يقولونه من أنه تعالى لا يبعث من يموت ونحوه ، وهذا كما يقال للجاني : غدا تعلم جنايتك ، وحينئذ وجه تخصيص الاسناد بهم ظاهر ، وهو كما ترى . وزعم بعض الشيعة أن الآية في علي كرم الله تعالى وجهه والائمة من بنيه رضي الله تعالى عنهم وأنها من أدلة الرجعة التي قال بها أكثرهم ، وهو زعم باطل ، والقول بالرجعة محض سخافة لا يكاد يقول بها من يؤمن بالبعث ، وقد بين ذلك على أتم وجه في التحفة الاثنى عشرية ، ولعل النوبة تفضي إن شاء الله تعالى الى بيانه ، وما أخرجه ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : أن قوله تعالى (وأقسموا بالله الآية) نزلت في غير مسلم الصحة ، وعلى فرض التسليم لا دليل فيه على مايزعمونه من الرجعة بأن يقال : إنه رضي الله تعالى عنه أراد أنها نزلت بسببي ، ويكون رضي الله تعالى عنه هو الرجل الذي تقاضى دينا له على رجل من المشركين فقال ماقال كما مر عن ابن الجوزي ، وأبي العالية ، وأخرجه عن أبي العالية عبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . واستنبط الشيخ بهاء الدين من الآية دليلا على أن الكذب مخالفة الواقع ولاعبرة بالاعتقاد ، وهو ظاهر فافهم .

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا ﴾ استئناف لبيان التكوين على الاطلاق ابتداء أو إعادة بعد التنبيه على أنية البعث ومنه يعلم كيفيته ـ فما ـ كافة و(قولنا) مبتدأ ، وقوله تعالى : ﴿ لِشَيْءٍ ﴾ متعلق به واللام للتبليغ كما في قولك : قلت لزيد قم فقام ، وقال الزجاج : هي لام السبب أي لأجل إيجاد شيء ، وتعقب بأنه ليس بواضح والمتبادر من الشيء

هنا المعدوم وهو أحد اطلاقاته، وقد برهن الشيخ إبراهيم الكوراني عليه الرحمة على أن إطلاق الشيء على المعدوم حقيقة كاطلاقه على الموجود وألف في ذلك رسالة جليلة سماها جلاء الفهوم ، ويعلم منها أن القول بذلك الاطلاق ليس خاصا بالمعتزلة كما هو المشهور ، ولهذا أول هنا من لم يقف على التحقيق من الجماعة فقال : إن التعبير عنه بذلك باعتبار وجوده عند تعلق مشيئته تعالى به لا أنه كان شيئا قبل ذلك .

وفي البحر نقلا عن ابن عطية أن في قوله تعالى : (لشيء) وجهين. أحدهما انه لما كان وجوده حتما جاز أن يسمى شيئا وهو في حال العدم ، والثاني أن ذلك تنبيه على الأمثلة التي ينظر فيها وأن ما كان منها موجوداً كان مرادا وقيل له كن فكان فصار مثالا لما يتأخر من الأمور بما تقدم ، وفي هذا مخلص من تسمية المعدوم شيئا اه ، وفيه من الخفاء ما فيه، وأياما كان فالتنوين للتنكير أي لشيء أي شيء كان مما عز وهان ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾ ظرف لقولنا أي وقت تعلق إرادتنا بايجاده ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ في تأويل مصدر خبر للمبتدأ ، واللام في (له) كاللام في (لشيء) ﴿فَيَكُونُ ٤٠﴾ إما عطف على مقدر يفصح عنه الفاء وينسحب عليه الكلام أي فنقول ذلك فيكون ، وإما جواب لشرط محذوف أي فاذا قلنا ذلك فهو يكون ، وقيل : انه بعد تقدير هو تكون الجملة خبرا لمبتدأ محذوف أي ما أردناه فهو يكون ، وكان في الموضعين تامة ، والذي ذهب اليه أكثر المحققين وذكره مقتصرا عليه شيخ الاسلام أنه ليس هناك قول ولا مقول له ولا أمر ولا مأمور حتى يقال : انه يلزم أحد المحالين اما خطاب المعدوم أو تحصيل الحاصل ، أو يقال: (إنما) مستدعية انحصار قوله تعالى في قوله تعالى: (كن) وليس يلزم منه انحصار أسباب التكوين فيه كما يفيده قوله سبحانه : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) فان المراد بالأمر الشأن الشامل للقول والفعل ومن ضرورة انحصاره في كلمة كن انحصار أسبابه على الاطلاق في ذلك بل انما هو تمثيل لسهولة تأتي المقدورات حسب تعلق مشيئته تعالى وتصوير لسرعة حدوثها بما هو علم في ذلك من طاعة المأمور المطيع لأمر الآمر المطاع ، فالمعنى إنما إيجادنا لشيء عند تعلق مشيئتنا به أن نوجده في أسرع ما يكون ، ولما عبر عنه بالأمر الذي هو قول مخصوص وجب ان يعبر عن مطلق الايجاد بالقول المطلق .

وقيل : إن الكلام على حقيقته وبذلك جرت العادة الإلهية ونسب الى السلف ، وأجيب لهم عن حديث لزوم أحد المحذورين تارة بأن الخطاب تكويني ولا ضير في توجهه إلى المعدوم ، وتعقب بأنه قول بالتمثيل وتارة بأن المعدوم ثابت في العلم ويكفي في صحة خطابه ذلك حتى ان بعضهم قال بأنه مرئي له تعالى في حال عدمه ، وتعقب بما يطول ، وأما حديث الانحصار فقالوا ان الأمر فيه هين ، وقد مر بعض الكلام في هذا المقام .

واحتج بعض أهل السنة بالآية بناء على الحقيقة على قدم القرآن قال : انها تدل على أنه تعالى إذا أراد احداث شيء قال له كن فلو كان كن حادثا لزم التسلسل وهو محال فيكون قديما ومتى قيل بقدم البعض فليقل بقدم الكل ، وتعقب بأن كلمة اذا لا تفيد التكرار ولذا اذا قال لامرأته : اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرات لا تطلق الا طلقة واحدة فلا يلزم أن يكون كل محدث محدثا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل على أن القول بقدم (كن) ضروري البطلان لما فيه من ترتب الحروف ، وكذا يقال في سائر الكلام اللفظي .

وقال الامام : ان الآية مشعرة بحدوث الكلام من وجوه : الأول أن قوله تعالى : (إنما قولنا لشيء اذا أردناه) يقتضي كون القول واقعا بالارادة وما كان كذلك فهو محدث ، والثاني أنه علق القول بكلمة (اذا)

ولا شك أنها تدخل للاستقبال، والثالث أن قوله تعالى : (أن نقول) لا خلاف في أنه ينبيء عن الاستقبال. والرابع أن قوله سبحانه : (كن فيكون) كن فيه مقدمة على حدوث المكون ولو بزمان واحد والمقدم على المحدث كذلك محدث فلا بد من القول بحدوث الكلام . نعم انها تشعر بحدوث الكلام اللفظي الذي يقول به الحنابلة ومن وافقهم ولا تشعر بحدوث الكلام النفسي . والأشاعرة في المشهور عنهم لا يدعون الا قدم النفسي وينكرون قدم اللفظي ، وهو بحث أطالوا الكلام فيه فليراجع . وما ذكر من دلالة «إذا» و «نقول» على الاستقبال هو ما ذكره غير واحد ، لكن نقل أبو حيان عن ابن عطية أنه قال : ما في ألفاظ هذه الآية من معنى الاستقبال والاستئناف انما هو راجع الى المراد لا إلى الارادة ، وذلك أن الأشياء المرادة المكونة في وجودها استئناف واستقبال لا في إرادة ذلك ولا في الأمر به لأن ذينك قديمان فمن أجل المراد عبر باذا ونقول . وأنت تعلم أنه لا كلام في قدم الارادة لكنهم اختلفوا في أنها هل لها تعلق حادث أم لا ؟ فقال بعضهم بالأول ، وقال آخرون : ليس لها الا تعلق أزلي لكن بوجود الممكنات فيما لا يزال كل في وقته المقدر له فالله تعالى تعلقت ارادته في الازل بوجود زيد مثلا في يوم كذا وبوجود عمرو في يوم كذا وهكذا ، ولا حاجة الى تعلق حادث في ذلك اليوم ، وأما الامر فالنفسي منه قديم واللفظي حادث عن القائلين بحدوث الكلام اللفظي. وأما الزمان فكثيرا ما لا يلاحظ في الافعال المستندة اليه تعالى ، واعتبر كان الله تعالى ولا شيء معه وخلق الله تعالى العالم ونحو ذلك ولا أرى هذا الحكم مخصوصاً فيما اذا فسر الزمان بما ذهب اليه الفلاسفة بل يطرد في ذلك وفيما إذا فسر بما ذهب اليه المتكلمون فتأمل والله تعالى الهادي * وجعل غير واحد الآية لبيان إمكان البعث ، وتقريره أن تكوين الله تعالى بمحض قدرته ومشيئته لا توقف له على سبق المواد والمدد والا لزم التسلسل ؛ وكما أمكن له تكوين الاشياء ابتداء بلا سبق مادة ومثال أمكن له تكوينها اعادة بعده ، وظاهره انه قول باعادة المعدوم ؛ وظواهر كثير من النصوص أن البعث بجمع الاجزاء المتفرقة وسيأتي تحقيق ذلك كما وعدناك آنفا إن شاء الله تعالى

وقرأ ابن عامر . والكسائي ههنا وفي يس « فيكون » بالنصب ، وخرجه الزجاج على العطف على «نقول» أي فان يكون أو على أن يكون جواب (كن) ، وقد رد هذا الرضي وغيره بأن النصب في جواب الامر مشروط بسببية مصدر الاول للثاني وهو لا يمكن هنا لاتحادهما فلا يستقيم ذلك ، ووجه بأن مراده أنه نصب لانه مشابه لجواب الامر لمجيئه بعده وليس بجواب له من حيث المعنى لأنه لا معنى لقولك : قلت لزيد اضرب تضرب ،

وتعقب بأنه لا يخفى ضعفه وأنه يقتضي الغاء الشرط المذكور ، ثم قيل : والظاهر أن يوجه بأنه إذا صدر مثله عن البليغ على قصد التمثيل لسرعة التأثير بسرعة مبادرة المأمور الى الامتثال يكون المعنى ان اقل لك اضرب تسرع الى الامتثال فيكون المصدر المسبب عنه مسبوكا من الهيئة لا من المادة ، ومصدر الثاني من المادة أو محصل المعنى وبه يحصل التغاير بين المصدرين ويتضح السببية والمسببية ، وقال بعضهم : إن مراد من قال ان النصب للمشابهة لجواب الامر أن « فيكون » كما في قراءة الرفع معطوف على ما ينسحب عليه الكلام أو هو بتقدير فهو يكون خبر لمبتدأ محذوف الا أنه نصب لهذه المشابهة ، وفيه ما فيه ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ ﴾ أي في حقه ـ فقي ـ على ظاهرها ففيه اشارة إلى أنها هجرة متمكنة تمكن الظرف في مظروفه فهي ظرفية مجازية أو لأجل رضاه ـ ففي ـ للتعليل كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ان امرأة دخلت النار في هرة » والمهاجرة في الاصل مصارمة

الغير ومتاركته واستعملت فى الخروج من دار الكفر الى دار الإيمان أى والذين هجروا أوطانهم وتركوها فى الله تعالى وخرجوا ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ﴾ أى من بعد ظلم الكفار إياهم . أخرج عبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن قتادة قال : هم أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ظلمهم أهل مكة فخرجوا من ديارهم حتى لحق طوائف منهم بأرض الحبشة ثم بوأهم الله تعالى المدينة بعد ذلك حسبما وعد سبحانه بقوله جل وعلا : ﴿ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ أى مباءة حسنة ، وحاصله لننزلهم فى الدنيا منزلا حسنا ، وعن الحسن داراً حسنة ، والتقدير الاول أظهر لدلالة الفعل عليه . والثانى أوفق بقوله تعالى (تبوؤا الدار) ، وأياما كان فحسنة صفة محذوف منصوب نصب الظروف ، وجوز أن يكون مفعولا ثانيا لنبوئنهم على معنى لنعطينهم منزلة حسنة ، وفسر ذلك بالغلبة على أهل مكة الذين ظلموهم وعلى العرب قاطبة ، وقيل : هى ما بقى لهم فى الدنيا من الثناء وما صار لأولادهم من الشرف ، وعن مجاهد أن التقدير معيشة حسنة أى رزقا حسنا ، وقيل : التقدير عطية حسنة ، والمراد بالعطية المعطى ، ويفسر ذلك بكل شىء حسن ناله المهاجرون فى الدنيا ، وقدر بعضهم تبوئة حسنة فهو صفة مصدر محذوف ، وقد تعتبر هذه التبوئة بحيث تشمل إعطاء كل شىء حسن صار للمهاجرين على نحو السابق . وفى البحر أن الظاهر أن إنتصاب (حسنة) على المصدر على غير الصدر لأن معنى لنبوئنهم لنحسنن اليهم فحسنة بمعنى إحسانا ، وعلى جميع التقادير (الذين هاجروا) مبتدأ وجملة (لنبوئنهم) خبره ه

وجوز أبو البقاء أن يكون (الذين) منصوب بفعل محذوف يفسره المذكور ، والاول متعين عند أبى حيان قال : وفيه دليل على صحة وقوع الجملة القسمية خبرا للمبتدأ خلافا لثعلب ، والذى ذهب اليه بعض المحققين ان الخبر فى مثل ذلك إنما هو جملة الجواب المؤكدة بالقسم وهى اخبارية لا إنشائية ، واعترض على أبى البقاء فى الوجه الثانى بأنه لا يجوز النصب بالفعل المحذوف الا حيث يجوز للمذكور أن يعمل فى ذلك المنصوب حتى يصح أن يكون مفسرا وما هنا ليس كذلك فانه لا يجوز زيدا لأضربن فلا يجوز زيداً لأضربنه ، والجار والمجرور متعلق بما عنده ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من (حسنة) هذا ه

ونقل عن ابن عباس أن الآية نزلت فى صهيب . وبلال . وعمار . وخباب . وعابس . وجبير . وأبى جندل ابن سهيل أخذهم المشركون فجعلوا يعذبونهم ليردوهم عن الاسلام ، فأما صهيب فقال لهم : أنا رجل كبير إن كنت معكم لم أنفعكم وإن كنت عليكم لم أضركم فافتدى منهم بماله وهاجر فلما رآه أبو بكر رضى الله تعالى عنه قال : ربح البيع ياصهيب ، وقال عمر رضى الله تعالى عنه : نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه ، والجمهور على ما روى عن قتادة بل قال ابن عطية : انه الصحيح ، ولم نجد لهذا الخبر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سندا يعول عليه . وذكر العلامة الشيخ بهاء الدين السبكى فى شرح التلخيص كغيره من المحدثين مثل الحافظ العلامة زين الدين عبد الرحيم العراقى وولده الفقيه الحافظ أبى زرعة وغيرهما فيما نسب لعمر رضى الله تعالى عنه فيه من قوله : نعم العبد صهيب الى آخره انا لم نجده فى شىء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد ، وهذا يوقع شبهة قوية فى صحة ذلك . نعم فى الدر المنثور ، أخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى هؤلاء الذين هاجروا : هم قوم من أهل مكة هاجروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد

ظلمهم ثم قال : وظلمهم الشرك ، لكن يقتضي هذا بظاهره أنه رضي الله تعالى عنه كان يقرأ (ظلموا) بالبناء للفاعل *

وأورد على الخبرين أنه قيل : إن السورة مكية الاثلاث آيات في آخرها فانها مدنية ، ويلتزم إذا صح الخبر الذهاب إلى أن فيها مدنيا غير ذلك ، أو القول بأن المراد من المكي ما نزل في حق أهل مكة ، أو أن هذه الآية لم تنزل بالمدينة وأن المكي ما نزل بغيرها ، أو القول بأن ذلك من الاخبار بالشيء قبل وقوعه ، والكل كما ترى ، ولا يرد على القول الأول الذي عليه الجمهور أنه مخالف للقول المشهور في السورة لأن هجرة الحبشة كانت قبل هجرة المدينة فلا مانع من كون الآية مكية بالمعنى المشهور عليه ، لكن قيل : إن قتادة القائل بما تقدم قائل بأن هذه الآية الى آخر السورة مدنية وهو آب عما ذكر ، ومن هنا حمل بعضهم مانقل عنه سابقا على أن نزولها كان بين الهجرتين بالمدينة ، ولا يمكن الجمع بين هذه الأقوال أصلا ، والذي ينبغي أن يعول عليه أن السورة مكية الا آيات ليست هذه منها بل هي مكية نزلت بين الهجرتين فيمن ذكره الجمهور ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وقال بعضهم : إن الذين هاجروا عام في المهاجرين كائنا من كان فيشمل أولهم وآخرهم وكان هذا من قائله اعتبار لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما هو المقرر عندهم ، وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه وعبدالله رضي الله تعالى عنه ونعيم بن ميسرة والربيع بن خيثم «لنثوينهم» بالثاء المثلثة من أثوى المنقول بهمزة التعدية من ثوى بالمكان أقام فيه ، قال في البحر : وانتصاب (حسنة) على تقدير اثواءة حسنة أو على نزع الخافض أي في حسنة أي دار حسنة أو منزلة حسنة ولا مانع على ماقيل من اعتبار تضمين الفعل معنى نعطيهم كما أشير اليه أولا . واستدل بالآية على أحد الأقوال على شرف المدينة وشرف اخلاص العمل لله تعالى ﴿ وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ ﴾ أي أجر أعمالهم المذكورة في الدار الآخرة ﴿ أَكْبَرُ ﴾ مما يعجل لهم في الدنيا ، أخرج ابن جرير وابن المنذر عن عمر ابن الخطاب أنه كان إذا أعطى الرجل من المهاجرين عطاء يقول له : خذ بارك الله تعالى لك هذا ما وعدك الله تعالى في الدنيا وما أخر لك في الآخرة أفضل ثم يقرأ هذه الآية ، وقيل : المراد أكبر من أن يعلمه أحد قبل مشاهدته ، ولا يخفى ما في مخالفة أسلوب هذا الوعد لما قبله من المبالغة ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ٤١ ﴾ الضمير للكفرة الظالمين أي لو علموا أن الله تعالى يجمع لهؤلاء المهاجرين خير الدارين لوافقوهم في الدين ، وقيل : هو للمهاجرين اى لو علموا ذلك لزادوا في الاجتهاد ولما تألموا لما اصابهم من المهاجرة وشدائدها ولازدادوا سرورا . وفي المعالم لايجوز ذلك لأن المهاجرين يعلمونه ودفع بأن المراد علم المشاهدة وليس الخبر كالمعاينة او المراد العلم التفصيلي ، وجوزان يكون الضمير للمتخلفين عن الهجرة يعني لو علم المتخلفون عن الهجرة ما للمهاجرين من الكرامة لوافقوهم

﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا ﴾ على ما نالهم من الظلم ولم يرجعوا القهقرى وعلى مفارقة الوطن وهو حرم الله سبحانه المحبوب لكل مؤمن فضلا عمن كان مسقط رأسه وعلى احتمال الغربة بين اناس اجانب في النسب لم يألفهم وعلى غير ذلك ، ومحل الموصول النصب بتقدير اعنى أو الرفع بتقدير هم ، ويجوز أن يكون تابعا للذين هاجروا بدلا أو بيانا أو نعتا ﴿ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٤٢ ﴾ منقطعين اليه معرضين عمن سواه مفوضين اليه الامر كله كما يفيده حذف متعلق التوكل ، وقيل : تقديم الجار والمجرور المؤذن بالحصر وكونه لرعاية الفواصل غير متعين ، وصيغة الاستقبال إما للاستمرار أو لاستحضار تلك الصورة البديعة ، والجملة إما معطوفة على الصلة أو حال من ضمير صبروا *

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ﴾ رد لقريش حيث أنكروا رسالة النبي ﷺ وقالوا: الله تعالى أعظم أن يكون رسوله بشراً هلا بعث الينا ملكا أى جرت السنة الالهية حسبما اقتضته الحكمة بأن لا نبعث للدعوة العامة الا بشرا نوحي اليهم بواسطة الملك فى الاغلب الاوامر والنواهي ليبلغوها، ويحترز بالدعوة العامة عن بعث الملك للانبياء عليهم السلام للتبليغ أو لغيرهم كبعثه لمريم للبشارة، وبالاغلب بعض أقسام الوحي عالم يكن بواسطة الملك كما يشير اليه قوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء) وقرأ الجمهور (يوحى) بالياء وفتح الحاء. وقرئه بالياء وكسرها أبو عبدالله والسلمي. وطلحة . وحفص بالنون وكسرها. وفى ذلك من تعظيم أمر الوحي مالا يخفى. ولما كان المقصود من الخطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تنبيه الكفار على مضمونه صرف الخطاب اليهم فقيل: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ أى أهل الكتاب من اليهود والنصارى قاله ابن عباس. والحسن. والسدي. وغيرهم، وتسمية الكتاب ذكرا تعلم مما سيأتى إن شاء الله تعالى، وعن مجاهد تخصيصه بالتوراة لقوله تعالى: (ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر) فأهله اليهود.

قال فى البحر والمراد من لم يسلم من أهل الكتاب لأنهم الذين لا يتهمون عند أهل مكة فى اخبارهم بأن الرسل عليهم السلام كانوا رجالا فاخبارهم بذلك حجة عليهم، والمراد كسر حجتهم والزامهم والا فالحق واضح فى نفسه لا يحتاج فيه إلى اخبار هؤلاء، وقد أرسل المشركون بعد نزولها إلى أهل يثرب يسألونهم عن ذلك، وقال الاعمش وابن عيينة. وابن جبير: المراد من أسلم منهم كعبدالله بن سلام. وسلمان الفارسي رضى الله تعالى عنهما. وغيرهما.

ويضعفه أن قول من أسلم لاحجة فيه على الكفار ومنه يعلم ضعف ماقال أبو جعفر. وابن زيد من أن المراد من الذكر القرآن لأن الله تعالى سماه ذكرا فى مواضع منها ماسيأتى إن شاء الله تعالى قريبا، وأهل الذكر على هذا المسلمون مطلقا، وخصهم بعض الامامية بالأئمة أهل البيت احتجاجا بما رواه جابر. ومحمد بن مسلم منهم عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أنه قال: نحن أهل الذكر، وبعضهم فسر الذكر بالنبي ﷺ لقوله تعالى: (ذكرا رسولا) على قول، ويقال على مقتضى مافى البحر: كيف يقنع كفار أهل مكة بخبر أهل البيت فى ذلك وليسوا بأصدق من رسول الله ﷺ عندهم وهو عليه الصلاة والسلام المشهور فيما بينهم بالامين، ولعل مارواه ابن مردويه منا موافقا بظاهره لمن زعمه ذلك البعض من الامامية عن أنس قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الرجل ليصلي ويصوم ويحج ويعتمر وانه لمنافق قيل: يارسول الله بماذا دخل عليه النفاق؟ قال: يطعن على امامه وامامه من قال الله تعالى فى كتابه: (فاسألوا أهل الذكر) إلى آخره» مما لا يصح، وأنا أقول يجوز أن يراد من أهل الذكر أهل القرآن وإن قال أبو حيان ماقال وستعلم وجهه قريبا إن شاء الله تعالى المنان، وقال الرماني. والزجاج. والازهري: المراد بأهل الذكر علماء اخبار الامم السالفة كائنا من كان فالذكر بمعنى الحفظ كأنه قيل: اسألوا المطلعين على اخبار الامم يعلموكم بذلك ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٤٣ ﴾ وجواب إن إما محذوف لدلالة ماقبله عليه أى فاسألوا، واما نفس ماقبله بناء على جواز تقدم الجواب على الشرط . واستدل بالآية على أنه تعالى لم يرسل امرأة ولا صبيا ولا ينافيه نبوة عيسى عليه السلام فى المهد فان النبوة أعم من الرسالة، ولا يقتضى صحة القول بنبوة مريم أيضا لأن غايته نفي رسالة المرأة، ولا يلزم من ذلك اثبات نبوتها، وذهب الى صحة نبوة النساء جماعة وصحح ذلك ابن السيد، ولا ينافى مادلت عليه الآية من نفي ارسال الملائكة عليهم السلام قوله تعالى: جاعل الملائكة رسلا لأن المراد جاعلهم

رسلا إلى الملائكة أو إلى الانبياء عليهم السلام لا للدعوة العامة وهو المدعى كما علمت فالرسول إما بالمعنى المصطلح أو بالمعنى اللغوي ، وقال الجبائي: إن الملائكة عليهم السلام لم يبعثوا إلى الانبياء عليهم السلام الاعتابين بصور الرجال ورد بما روى أن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام على صورته التي هو عليها مرتين ، وهو وارد على الحصر المقتضي للعموم فلا يرد عليه أنه لا دلالة فيما روى على رؤية من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام على صورته مع أنه إذا ثبت ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يثبت أنه من خصوصياته عليه الصلاة والسلام فلا مانع من ثبوته لغيره قاله الشهاب ، وذكر أنه نقل الامام عن القاضي أن مراد الجبائي أنهم لم يبعثوا إلى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحضرة اممهم الاوهم على صور الرجال كما روى أن جبريل عليه السلام حضر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر من أصحابه في صورة دحية الكلبي وفي صورة سراقة وفي صورة أعرابي لم يعرفوه . واستدل بها أيضا على وجوب المراجعة للعلماء فيما لا يعلم •

وفي الاكليل للجلال السيوطي أنه استدل بها على جواز تقليد العامي في الفروع وانظر التقييد بالفروع فان الظاهر العموم لاسيما إذا قلنا إن المسئلة المأمورين بالمراجعة فيها والسؤال عنها من الاصول ، ويؤيد ذلك مانقل عن الجلال المحلي أنه يلزم غير المجتهد عاميا كان أو غيره التقليد للمجتهد لقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) والصحيح أنه لافرق بين المسائل الاعتقادية وغيرها وبين أن يكون المجتهد حيا أو ميتا اه •

وصحح هو وغيره امتناع التقليد على المجتهد مطلقا سواء كان له قاطع أولا وسواء كان مجتهدا بالفعل أو له أهلية الاجتهاد ، ومقتضى كلامهم انه لافرق بين تقليد أحد أئمة المذاهب الاربع وتقليد غيره من المجتهدين . نعم ذكر العلامة ابن حجر وغيره أنه يشترط في تقليد الغير أن يكون مذهبه مدونا محفوظ الشروط والمعتبرات فقول السبكي : إن مخالف الأربعة كمخالف الاجماع محمول على مالم يحفظ ولم تعرف شروطه وسائر معتبراته من المذاهب التي انقطع حملتها وفقدت كتبها كمذهب الثوري . والأوزاعي . وابن أبي ليلى . وغيرهم ، ثم إن تقليد الغير بشرطه إنما يجوز في العمل وأما للافتاء والقضاء فيتعين أحد المذاهب الأربع ، واستشكل الفرق العلامة ابن قاسم العبادي ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون الفرق أنه يحتاط فيهما لتعديهما ما لايحتاط في العمل فيترك لأدنى محذور ولو محتملا ، ونظير ذلك ماذكره بعض الشافعية في القولين المتكافئين أنه لايفتي ولا يقضي بكل منهما لاحتمال كونه مرجوحا ويجوز العمل به ، وذكر الامام أن من الناس من جوز التقليد للمجتهد لهذه الآية فقال: لما لم يكن أحد المجتهدين عالما وجب عليه الرجوع إلى المجتهد العالم لقوله تعالى : (فاسألوا) الآية فان لم يجب فلا أقل من الجواز ، وأيد ذلك بأن بعض المجتهدين نقلوا مذاهب بعض الصحابة وأقروا الحكم عليها ، والصحيح ماسمعت أولا ، وماذكر ليس بتقليد بل هو من باب موافقة الاجتهاد الاجتهاد . واحتج بها أيضا نفاة القياس فقالوا: المكلف إذا نزلت به واقعة فان كان عالما حكمها لم يجز له القياس وإلا وجب عليه سؤال من كان عالما بها بظاهر الآية ولو كان القياس حجة لما وجب عليه السؤال لأجل أنه يمكنه استنباط ذلك الحكم بالقياس ، فثبت أن تجويز العمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر الآية فوجب أن لايجوز . وأجيب بانه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة والاجماع أقوى من هذا الدليل •

وقال بعضهم : إذا كان المكلف ممن يقدر على القياس كان ممن يعلم فلا يجب عليه السؤال فتأمل •

﴿ بِالْبَيِّنَٰتِ وَالزُّبُرِ ﴾ أي بالمعجزات والكتب ، والأولى للدلالة على الصدق ، والثانية لبيان الشرائع والتكاليف •

وانحرف عن الحق من فسرهما بما هو مصطلح أهل الحرف . والجار المجرور متعلق بمقدر يدل عليه ماقبله وقع جوابا عن سؤال من قال: بم أرسلوا؟ فقيل : أرسلوا «بالبينات والزبر» ه

وجوز الزمخشرى . والحوفى تعلقه - بأرسلنا - السابق داخلا تحت حكم الاستثناء مع (رجالا) أى وما أرسلنا إلا رجالا بالبينات وهو فى معنى قولك : ماأرسلنا جماعة من الجماعات بشىء من الأشياء إلا رجالا بالبينات، ومثله ماضربت إلا زيدا بسوط، وهو مبنى على ماجوزه بعض النحاة من جواز أن يستثنى بأداة واحدة شيآن دون عطف وأنه يجرى فى الاستثناء المفرغ، وأكثر النحاة على منعه كما صرح به صاحب التسهيل وغيره ه

وقال فى الكشف : والحق أنه لايجوز لأن الا من تتمة مادخلت عليه كالجزء منه ولزوم الالباس أو وجوب أن يكون جميع ما يقع بعد إلا محصورا وأن يجب نحو ماضرب إلا زيدا عمرا إذا أريد الحصر فيهما ولايكون فرق بين هذا وذاك، وكل ذلك ظاهر الانتفاء. والزمخشرى جوز ذلك وصرح به فى مواضع من كشافه، واستدل عليه بأن أصل ماضربت إلا زيدا بسوط ضربت زيدا بسوط وأراد أن زيادة ما وإلا ليست إلا تأكيدا فلتوكد لما كان أصل الكلام عليه، وهو حسن لولا أن الاستعمال والقياس آبيان ، وقال بعضهم :إنه متعلق به من غير دخوله مع رجالا تحت حكم الاستثناء على أن أصله وماأرسلنا بالبينات والزبر إلا رجالا ه

وتعقب بأنه لايجوز على مذهب البصريين حيث لايجيزون أن يقع بعد إلا إلا المستثنى أو مستثنى منه أو تابعا وما ظن من غير الثلاثة معمولا لما قبل إلا قدر له عامل ، وأجاز الكسائى أن يقع معمولا لما قبلها منصوب كما ضرب إلا زيد عمرا، ومخفوض كما مر إلا زيد بعمرو ولايعذب إلا الله بالنار، ومرفوع كما ضرب إلا زيدا عمرو ، ووافقه ابن الانبارى فى المرفوع، والأخفش فى الظرف والجار والحال ، فما ذكر مبنى على مذهب الكسائى . والأخفش ، لكن قال الشهاب : إنه خلاف ظاهر الكلام واخراج له عن سنن الانتظام وأكثر النحاة على أنه ممنوع ، وجوز أن يكون متعلقا بمارفع صفة - لرجالا - أى رجالا ملتبسين بالبينات ولم يقع حالا منه، قيل: لأنه نكرة متقدمة ، نعم قيل : بجواز وقوعه حالا من ضمير الرجال فى (اليهم) وقيل: يجوز كونه حالا من (رجالا) لأنه نكرة موصوفة ، واختار أبوحيان مجىء الحال من النكرة بلا مسوغ كثيرا قياساً ونقله عن سيبويه وإن كان دون الاتباع فى القوة ه

وجوز أيضا تعلقه - بنوحى - وقوله سبحانه: (فاسئلوا أهل الذكر) اعتراض على الوجوه المتقدمة أو غير الأول، وتصدير الجملة المعترضة بالفاء صرح به فى التسهيل وغيره، وما نقل من منعه ليس بثبت، ثم إذا كان اعتراضا متخللا بين مقصورى حرف الاستثناء معناه فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون أنا أرسلنا رجالا بالبينات وعلى الوصفية إن كنتم لاتعلمون أنهم رجال متلبسون بالبينات ، وعلى هذا يقدر الاعتراض مناسبا لما تخلل بينهما ، وأشبه الاوجه أن يكون على كلامين ليقع الاعتراض موقعه اللائق به لفظا ومعنى قاله فى الكشف ه

وجوز أن يتعلق - بتعلمون - فلا اعتراض، وفى الشرط معنى التبكيت والالزام كما فى قول الاجير: ان كنت عملت لك فأعطنى حقى، فان الاجير لايشك فى أنه عمل وانما أخرج الكلام مخرج الشك لأن ما يعامل به من التسويف معاملة من يظن بأجيره أنه لم يعمل، فهو فى ذلك يلزمه مقتضى ما اعترف به من العمل ويبكته بالتقصير بجهلا اياه، فكذا ما هنا لايشك أن قريشا لم يكونوا من علم البينات والزبر فى شىء فيقول: إن كون الرسل عليهم السلام رجالا أمر مكشوف لاشبهة فيه فاسألوا أهل الذكر ان لم تكونوا من أهله يبين لكم يريد ان انكاركم

وانتم لا تعلمون ليس بسديد وإنما السبيل ان تسئلوا من أهل الذكر لا أن تنكروا قولهم، فانكاركم مناف لما تقتضيه حالكم من السؤال فهو تبكيت (١) من حيث الاعتراف بعدم العلم وسبيل الجاهل سؤال من يعلم لا انكاره، قاله في الكشف أيضاً، ثم قال: ولا اخص اهل الذكر باهل الكتابين ليشمل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه، ولو خص لجاز لأنهم موافقون في ذلك فانكارهم انكارهم، ثم التبكيت متوجه الى العدول عن السؤال الى الانكار سالوا أولا انتهى. ومنه يعلم جواز ان يراد باهل الذكر أهل القرآن؛ وما ذكره ابو حيان في تضعيفه من انه لاحجة في اخبارهم ولا الزام ناشيء من عدم الوقوف على هذا التحقيق الانيق، وهذا ظاهر على تقدير تعلق (بالبينات) -بيعلمون- والباء على هذا التقدير سببية والمفعول محذوف عند بعض، وزعم آخر انها زائدة والبينات هي المفعول، فافهم ذاك، والله تعالى يتولى هداك ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ ﴾ اي القرآن وهو من التذكير إما بمعنى الوعظ او بمعنى الايقاظ من سنة الغفلة وإطلاقه على القرآن اما لاشتماله على ماذكر او لانه سبب له، ومنه يعلم وجه تسمية التوراة ونحوها ذكرا. وقيل: المراد بالذكر العلم وليس بذاك ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ كافة ويدخل فيهم أهل مكة دخولا أوليا ﴿ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ في ذلك الذكر من الأحكام والشرائع وغير ذلك من أحوال القرون المهلكة بافانين العذاب حسب أعمالهم مع أنبيائهم عليهم السلام الموجبة لذلك على وجه التفصيل بيانا شافيا كما ينبيء عنه صيغة التفعيل في الفعلين لاسيما بعد ورود الثاني أولا على صيغة الافعال، وعن مجاهد أن المراد بهذا التبيين تفسير المجمل وشرح ما أشكل إذ هما المحتاجان للتبيين، وأما النص والظاهر فلا يحتاجان اليه.

وقيل: المراد به إيقافهم على حسب استعداداتهم المتفاوتة على ماخفي عليهم من أسرار القرآن وعلومه التي لا تكاد تحصى، ولا يختص ذلك بتبيين الحرام والحلال وأحوال القرون الخالية والامم الماضية، واستأنس له بما أخرجه الحاكم وصححه عن حذيفة قال: وقام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقاما أخبرنا فيه بما يكون الى يوم القيامة عقله منا من عقله ونسيه من نسيه، وهذا في معنى ماذكره غير واحد أن التبيين اعم من التصريح بالمقصود ومن الارشاد إلى مايدل عليه، ويدخل فيه القياس واشارة النص ودلالته وما يستنبط منه من العقائد والحقائق والاسرار الالهية، ولعل قوله عز وجل: ﴿ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤ ﴾ اشارة إلى ذلك أي وطلب إن يتأملوا فينتبهوا للحقائق ومافيه من العبر ويحترزوا عما يؤدي إلى ما أصاب الاولين من العذاب، وقال بعض المعتزلة: أي وارادة إن يتفكروا في ذلك فيعلموا الحق ثم قال، وفيه دلالة على أن الله تعالى اراد من جميع الناس التفكر والنظر المؤدي إلى المعرفة بخلاف مايقول أهل الجبر، ونحن في غنى عن تقدير الارادة بتقدير الطلب، ومن قدرها منا أراده منها، والا ورد عليه عدم تامل البعض ولعله الاكثر، وهي لاينفك المراد عنها على المذهب الحق فلا بد من العدول عنه إلى مقابله، وقيل: أراد تعلقها بالبعض وهو المتأمل لا بالكل، وأيد بعضهم إرادة الصحابة أو مايشملهم والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الذكر فيما تقدم بذكر هذه الآية بعده وليس بذي أيد ﴿ أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ ﴾ هم عند أكثر المفسرين أهل مكة الذين مكروا برسول الله ﷺ وراموا صد أصحابه رضي الله تعالى عنهم عن الايمان، وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير وغيرهما عن مجاهد

(١) وزعم بعضهم أن التبكيت انما جاء من (إن) تدبر اه منه

أنهم نمروذ بن كنعان وقومه، وعمم بعضهم فقال: هم الذين احتالوا لهلاك الأنبياء عليهم السلام، وتعقب بأن المراد تحذير أهل مكة عن إصابة مثل ما أصاب الأولين من فنون العذاب المعدودة فالمعول عليه ما عند الأكثر، و«السيآت» نعت لمصدر محذوف أي مكروا المكرات السيآت التي قصت عنهم أو مفعول به للفعل المذكور على تضمينه معنى فعل متعد كعمل أي عملوا السيآت ماكرين فقوله تعالى: ﴿أَن يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ مفعول لأمن أو و«السيآت» مفعول لأمن بتقدير مضاف أو تجوز أي عقاب السيآت أو على أن «السيآت» بمعنى العقوبات التي تسوءهم، و«أن يخسف» بدل من ذلك وعلى كل حال فالفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه النظم الكريم أي أنزلنا إليك الذكر لتبين لهم مضمونه الذي من جملته أنباء الأمم المهلكة بفنون العذاب ويتفكروا في ذلك ألم يتفكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ على توجيه الانكار إلى المعطوفين أو أتفكروا فأمنوا على توجيه إلى المعطوف، وقيل: هو للعطف على مقدر ينبىء عنه الصلة أي أمكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ، وخسف يستعمل لازما ومتعديا يقال: كما قال الراغب- خسفه الله تعالى وخسف هو وكلا الاستعمالين محتمل هنا، فالباء اما للتعدية أو للملابسة و«الأرض» إما مفعول به أو نصب بنزع الخافض أي فأمن الذين مكروا السيآت أن يغيبهم الله تعالى في الأرض أو يغيبها بهم كما فعل بقارون ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٤٥﴾ أي من الجهة التي لا شعور لهم بمجيء العذاب منها كجهة مأمنهم أو الجهة التي يرجون إتيان ما يشتهون منها، وقال البيضاوي أي بغتة من جانب السماء كما فعل بقوم لوط، وكأن التخصيص بجانب السماء لأن ما يجيء منه لا يشعر به غالبا بخلاف ما يجيء من الأرض فانه محسوس في الأكثر، ولذا اعتباره أوفق بالمقابلة، ويحتمل أن يكون مراده بما من جانب السماء ما لا يكون على يد مخلوق سواء نشأ من الأرض أو السماء كما قيل: دعها سماوية تجري على قدر، فيكون مجازا، لكن قيل عليه: إنه لا يلائم المثال وإن كان لا يخصص ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ﴾ أي العذاب أو الله تعالى ورجح الأول بالقرب والثاني بكثرة اسناد الأخذ إليه تعالى في القرآن العظيم مع أنه جل شأنه هو الفاعل الحقيقي له.

﴿فِي تَقَلُّبِهِمْ﴾ أي حركتهم إقبالا وإدبارا، والمراد على ما أخرجه ابن جرير. وغيره عن قتادة، وروي عن ابن عباس في أسفارهم، وحمله على ذلك- قال الإمام- مأخوذ من قوله تعالى: (لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد) أو المراد في حال ما يتقلبون في قضاء مكرهم والسعي في تنفيذه، وقيل: المراد في حال تقلبهم على الفرش يمينا وشمالا، وهو في معنى ما جاء في رواية عن ابن عباس أيضا في منامهم، ولا أراه يصح.

وقال الزجاج: المراد ما يعم سائر حركاتهم في أمورهم ليلا أو نهارا والجمهور على الأول والأخذ في الأصل حوز الشيء وتحصيله، والمراد به القهر والاهلاك، والجار والمجرور إما في موضع الحال أو متعلق بالفعل قبله والأول أولى نظرا إلى أنه الظاهر في نظيره الآتي إن شاء الله تعالى لكن الظاهر فيما قبله الثاني ﴿فَمَا هُم بِمُعْجِزِينَ ٤٦﴾ بفائتين الله تعالى بالهرب والفرار على ما يوهمه حال التقلب والسير أو ماهم بممتنعين كما يوهمه مكرهم وتقلبهم فيه، والفاء قيل: لتعليل الأخذ أو لترتيب عدم الاعجاز عليه دلالة على شدته وفظاعته حسبما قال ﷺ: «إن الله تعالى ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته» والجملة الاسمية للدلالة على دوام النفي والتأكيد يعود إليه أيضا.

﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ أي مخافة وحذر من الهلاك والعذاب بأن يهلك قوما قبلهم أو يحدث حالات

يخاف منها غير ذلك كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل فيتخوفوا فيأخذهم بالعذاب وهم متخوفون ويروى نحوه عن الضحاك، وهو على ما قال الزمخشري ويقتضيه كلام ابن بحر خلاف قوله تعالى: (من حيث لا يشعرون).

وقال غير واحد من الأجلة: على أن ينقصهم شيئا فشيئا في أنفسهم وأموالهم حتى يهلكوا من تخوفته إذا تنقصته، وروى تفسيره بذلك عن ابن عباس. ومجاهد. والضحاك أيضا.

وذكر الهيثم بن عدى أن التنقص بهذا المعنى لغة أزدشنوءة، ويروى أن عمر رضي الله تعالى عنه قال على المنبر ما تقولون فيها أى الآية والتخوف منها؟ فسكتوا فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا التخوف التنقص فقال: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فقال: نعم قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته:

تخوف الرحل منها تامكا قردا (١) كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر رضي الله تعالى عنه: عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم، والجار والمجرور قال أبو البقاء: في موضع الحال من الفاعل أو المفعول في يأخذهم،

وقال الخفاجي: الظاهر أنه حال من المفعول وكأنه أراد على تفسيرى التخوف ويتخوف من الجزم به على التفسير الثانى، والمراد من ذكر هذه المتعاطفات بيان قدرة الله تعالى على إهلاكهم بأى وجه كان لا الحصر، ثم ان بعضهم اعتبر في التقابل بينهما أن المراد بخسف الارض بهم إهلاكهم من تحتهم وباتيان العذاب من حيث لا يشعرون إهلاكهم من فوقهم وحيث قوبلا باهلاكهم في تقلبهم وأسفارهم كان المعتبر فيهما سكونهم في مساكنهم وأوطانهم والمقابلة بين أخذهم على تخوف على المعنى الأول والأخذ بغتة المشعر به من حيث لا يشعرون ظاهرة، واعتبر عدم الشعور في الأخذ في التقلب والخسف لقرينة الأخذ على تخوف على ذلك المعنى وحمل سائرها على عذاب الاستئصال دون الأخذ على تخوف على المعنى الثانى ويحمل القول في ذلك أنه اعتبر في كل اثنين من الأربعة منع الجمع لكن بعد أن يراد بالعام منهما للمقابلة ما عدا الخاص سواء كان بين الاثنين عموم من وجه أو مطلقا.

وذكر الامام، وابن الخازن في حاصل الآية انه تعالى خوفهم بخوف يحصل في الارض أو بعذاب ينزل من السماء أو بآفات تحدث دفعة أو بآفات تأتى قليلا قليلا الى أن يأتى الهلاك على آخرهم، وكان الظاهر في الآية أن يقال: أو يعذبهم من حيث لا يشعرون ليناسب ما قبله وما بعده بناء على ان إسناد الفعل فيهما اليه تعالى وما قبله فقط بناء على أن اسناد الفعل فيما بعد الى العذاب مع كونه أخصر مما في النظم الجليل لكنه عدل عنه الى ذلك لكونه أبلغ في التخويف وأدل على استحقاق العذاب من حيث ان فيه اشعاراً بأن هناك عذاباً موجوداً مهيئا لا يحتاج إلا الى الاتيان دون الاحداث وليس في يعذبهم اشعار كذلك على ان ما في النظم الجليل أبعد من أن يتوهم فيه معنى غير صحيح كما يتوهم في البدل المفروض حيث يتوهم فيه أنه سبحانه يعذبهم من حيث لا يشعرون بالعذاب وهو كما ترى. وحيث كانت حالتا التقلب والتخوف مظنة للهرب عبر عن اصابة العذاب فيهما بالاخذ وعن اصابته حالة الغفلة المنبئة عن السكون بالاتيان وجىء بفى مع التقلب وبعلى مع التخوف قيل: لأن في التقلب حركتين فكان الشخص المتقلب بينهما ولا كذلك

(١) قوله: تامكا أى سناما، وقوله: قردا أى متراكبا والنبعة شجر يتخذ منه القسى، والسفن بفتح السين والفاء المبرد اهـ منه.

التخوف ، وقيل: لما كان التقلب شاغلا الانسان بسائر جوارحه حتى كأنه محيط به وهو مظروف فيه جيء بفي معه، والتخوف أي المخافة إنما يقوم بعضو من أعضائه فقط وهو القلب المحيط به بدن الانسان فالذاجيء بعلى معه ، وقيل: ان على بمعنى مع كما في قوله تعالى: «وآتى المال على حبه» أي يأخذهم مصاحبين لذلك ولما كان التخوف نفسه نوعا من العذاب لما فيه من تألم القلب ومشغولية الذهن وكان الأخذ مشيراً إلى نوع آخر من العذاب أيضاً جيء بعلى التي بمعنى مع ليكون المعنى يعذبهم مع عذابهم ولم يعتبر ذلك مع التقلب مراداً به الاقبال والادبار في الاسفار والمتاجر مع أنه جاء «السفر قطعة من العذاب» لأنهم لا يعدون ذلك عذابا وفي القلب من هذا شيء فتدبر وتامل في أسرار كتاب الله تعالى لا تحصى ﴿ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ٤٧ ﴾ جعله ابن بحر تعليلا للاخذ على تخوف بناء على أن المراد به أخذهم على حدوث حالات يخاف منها كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل لا بغتة فان في ذلك امتداد وقت ومهلة يمكن فيها التلافي فكأنه قيل: أو يأخذهم على تخوف ولا يفاجئهم لأنه سبحانه رءوف رحيم وذلك أنسب برأفته ورحمته جل وعلا، وجوز أن يكون تعليلا لذلك على المعنى الاخير فان في تنقصهم شيئاً بعد شيء دون أخذهم دفعة امهالا في الجملة وهو مطلقاً من آثار الرحمة، وقيل: هو تعليل لما يفهم من الآية من أنه سبحانه قادر على إهلاكهم بأي وجه كان لكنه تعالى لم يفعل، وقيل: هو كالتعليل للامر المستفهم عنه ، والتعبير بعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير الخطاب من آثار رحمته جل شأنه .

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا ﴾ الهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام . والرؤية بصرية مؤدية الى التفكر والضمير للذين مكروا السيئات أي ألم ينظر هؤلاء الماكرون ولم يروا متوجهين ﴿ إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ ﴾ .

وقيل: الضمير للناس الشامل لأولئك وغيرهم والانكار بالنسبة اليهم وقرأ السلمي والاعرج والاخوان «أولم تروا» بتاء الخطاب جريا على أسلوب قوله تعالى: «فان ربكم» كما أن الجمهور قرءوا بالياء جريا على أسلوب قوله تعالى: «أفأمن الذين مكروا» وذكر الخفاجي وغيره أن قراءة التاء على الالتفات أو تقدير قل او الخطاب فيها عام للخلق «وما» موصولة مبهمة، وقوله تعالى: ﴿ مِن شَيْءٍ ﴾ بيان لها لكن باعتبار صفته وهي قوله تعالى: ﴿ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ ﴾ فهي المبينة في الحقيقة والموصوف توطئة لها والا فاي بيان يحصل به نفسه، والتفيؤ تفعل من فاء يفيء فيئاً إذا رجع وفاء لازم وإذا عدي فبالهمزة أو التضعيف كأفاءه الله تعالى وفيأه فتفيأ وتفيأ مطاوع له لازم، وقد استعمله أبو تمام متعديا في قوله من قصيدة يمدح بها خالد بن يزيد الشيباني :

طلبت ربيع ربيعة المهمى لها   وتفيأت ظلاله ممدودا

ويحتاج ذلك إلى نقل من كلام العرب ، والظلال جمع ظل وهو في قول ما يكون بالغداة وهو ما لم تنله الشمس والفيء ما يكون بالعشي وهو ما انصرفت عنه الشمس وأنشدوا له قول حميد بن ثور يصف سرحة وكنى(١) بها عن امرأة:

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه   ولا الفيء من برد العشي تذوق

ونقل ثعلب عن رؤبة ما كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو فيء وظل وما لم تكن عليه فهو ظل فالظل أعم من الفيء ، وقيل : هما مترادفان يطلق كل منهما على ما كان قبل الزوال وعلى خلافه ، وأنشد أبو زيد

---

(١) حيث يقول :   ابى الله الا أن سرحة مالك   على كل أفنان العضاة تروق   اه منه

للنابغة الجعدي :

فسلام الاله يغدو عليهم وفيوء الفردوس ذات الظلال

والمشهور أن الفيء لايكون إلا بعد الزوال ، ومن هنا قال الأزهري : إن فيء الظلال رجوعها بعد انتصاف النهار ، وقال أبو حيان : إن الاعتبار من أول النهار إلى آخره ، وإضافة الظلال إلى ضمير المفرد لأن مرجعه وإن كان مفردا في اللفظ لكنه كثير في المعنى ، ونظير ذلك أكثر من أن يحصى ، والمعنى أو لم يروا الاشياء التي ترجع وتنتقل ظلالها ﴿ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ ﴾ والمراد بها الاشياء الكثيفة من الجبال والاشجار وغيرها سواء كان جمادا أو انسانا على ماعليه بعض المفسرين ، وخصها بعضهم بالجمادات التي لايظهر لظلالها أثر سوى التفيء بواسطة الشمس على ما ستعلمه إن شاء الله تعالى دون مايشمل الحيوان الذي يتحرك ظله بتحركه ، وكلا القولين على تقدير كون (من) بيانية كما سمعت ، وذهب بعض المحققين إلى العموم لكنه جعل من ابتدائية متعلقة بخلق ، والمراد بما خلقه من شيء عالم الاجسام المقابل لعالم الروح والامر الذي لم يخلق من شيء بل وجد بأمره كن ، كما قال سبحانه : (ألا له الخلق والامر) ، ولايخفى بعده ، واعترض أيضا بأن السموات والجن من عالم الاجسام والخلق ولا ظل لها ومقتضى عموم (ما) أنه لايخلو شيء منها عنه بخلاف ما إذا جعلت من بيانية و « يتفيؤ » صفة شيء مخصصة له ، ورد بأن جملة (يتفيؤ) حينئذ ليست صفة لشيء إذ [illegible] اد إثبات ذلك لما خلق من شيء لا له وليس صفة لما لتخالفهما تعريفا وتنكيرا بل هي مستأنفة لاثبات أن له ظلالا متفيئة وعموم « ما » لا يوجب أن يكون المعنى لكل منه هذه الصفة .

وتعقب بأنه ان أريد أنه لا يقتضي العموم ظاهرا فممنوع وإن أريد أنه يحتمل فلا يرد ردا لأنه مبنى على الظاهر المتبادر ، والمراد باليمين والشمائل على ماقيل جانبا الشيء استعارة من يمين الانسان وشماله أو مجازا من اطلاق المقيد على المطلق أي ألم يروا الاشياء التي لها ظلال متفيئة عن جانبي كل واحد منها ترجع من جانب إلى جانب بارتفاع الشمس وانحدارها أو باختلاف مشارقها ومغاربها فان لها مشارق ومغارب بحسب مداراتها اليومية حال كون تلك الظلال ﴿ سُجَّدًا لِلَّهِ ﴾ أي منقادة له تعالى جارية على ماأراد من الامتداد والتقلص وغيرهما غير ممتنعة عليه سبحانه فيما سخرها له وهو المراد بسجودها ، وقد يفسر باللصوق في الارض أي حال كونها لاصقة بالارض على هيئة الساجد ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُمْ دَاخِرُونَ ٤٨ ﴾ حال من ضمير « ظلاله » الراجع إلى شيء ، والجمع باعتبار المعنى وصح مجيء الحال من المضاف اليه لأنه كالجزء ، وإيراد الصيغة الخاصة بالعقلاء لما أن الدخور من خصائصهم فانه التصاغر والذل ، قال ذو الرمة :

فلم يبق الا داخر في مخيس (١) ومنجحر في غير أرضك في جحر

فالكلام على الاستعارة أو لأن في جملة ذلك من يعقل فغلب ، ووجه التعبير بهم يعلم مما ذكر ، ويجوز أن يعتبر وجهه أولا ويجعل مابعده جاريا على المشاكلة له أي والحال أن أصحاب تلك الظلال ذليلة منقادة لحكمه تعالى ، ووصفها بالدخور مغن عن وصف ظلالها به ، وجوز كون (سجدا) والجملة حالين من الضمير أي ترجع ظلال تلك الاجرام حال كون تلك الاجرام منقادة له تعالى داخرة فوصفها بهما مغن عن وصف ظلالها بهما .

والمراد بالسجود أيضا الانقياد سواء كان بالطبع أو بالقسر أو بالارادة ، فلا يرد على احتمال أن يكون المراد (بما خلق) شاملا للعقلاء وغيرهم كيف يكون (سجدا) حالا من ضميره وسجود العقلاء غير سجود غيرهم .

---

(١) أي سجن اه منه

وحاصل ما أشرنا اليه أن ذلك من عموم المجاز ، والامر على احتمال أن يراد من ذلك الجمادات ظاهر ، وزعم بعضهم أن السجود حقيقة مطلقا وهو الوقوع على الارض على قصد العبادة ويستدعي ذلك الحياة والعلم بالمقصد العبادة ، وليس بشئ كما لا يخفى ، ثم إن قلنا على هذا الوجه : إن الواو حالية كما أشير اليه فالحالان مترادفتان ، وتعدد الحال جائز عند الجمهور ، ومن لم يجوز جعل الثانية بدل اشتمال أو بدل كل من كل كما فصله السمين ، وإن قلنا : انها عاطفة فلا تكون الحال مترادفة بل متعاطفة ، وقال أبو البقاء : (سجدا) حال من الظلال (وهم داخرون) حال من الضمير في (سجدا) ويجوز أن يكون حالا ثانية معطوفة اه . وفيه القول بالتداخل وهو محتمل على تقدير كون (سجدا) حالا من ضمير (ظلاله) والوجه الاول هو المختار عند الزمخشري ، ورجحه في الكشف فقال : إن انقياد الظل وذى الظل مطلوب . ألا ترى إلى قوله تعالى : (وظلالهم بالغدو والآصال) فجعلهما حالا من الضمير في (ظلاله) مقصر ، وفيه تكميل حسن لما وصف الظلال بالسجود وصف أصحابها بالدخور الذى هو أبلغ لأنه انقياد قهرى مع صفة المنقاد ، ولم يجعل حالا من الراجع إلى الموصول في (خلق الله) إذ المعنى على تصوير سجود الظل وذيه وتقارنهما في الوجود لا على مقارنة الخلق والدخور ، والعامل في الحال الثاني (يتفيؤ) على ما قال ابن مالك في قوله تعالى : (بل ملة إبراهيم حنيفا) اه ، ومنه يعلم ما في اعراب أبي البقاء . نعم ان في هذا الوجه بعدا لفظيا والأمر فيه هين ، وأما جعل (وهم داخرون) حالا من ضمير (يروا) فما لا يصح بحال كما لا يخفى •

هذا وذكر الامام في اليمين والشمال قولين غير ما تقدم . الاول أن المراد بهما المشرق والمغرب تشبيها لهما بيمين الانسان وشماله فان الحركة اليومية آخذة من المشرق وهو أقوى الجانبين فهو اليمين والجانب الآخر الشمال فالظلال في أول النهار تبتدئ من الشرق واقعة على الربع الغربي من الأرض وعند الزوال تبتدئ من الغرب واقعة على الربع الشرقي منها . والثاني يمين البلد وشماله ، وذلك أن البلدة التي يكون عرضها أقل من مقدار الميل الكلي وهو (كجل يز أو كحله) على اختلاف الارصاد فان في الصيف تحصل الشمس على يمين تلك البلدة وحينئذ تقع الاظلال على يسارها وفي الشتاء بالعكس ، ولا يخفى ما في الثاني فانه مختص بقطر مخصوص والكلام ظاهر في العموم ، وقيل : المراد باليمين والشمال يمين مستقبل الجنوب وشماله ، و(عن) كما قال الحوفي متعلقة (بيتفيؤ) وقال أبو البقاء : متعلقة بمحذوف وقع حالا ، وقيل : هي اسم بمعنى جانب فتكون في موضع نصب على الظرفية ، ولهم في توحيد (اليمين) وجمع (الشمائل) وهو جمع غير قياسي كلام طويل ،

فقيل : ان العرب إذا ذكرت صيغتي جمع عبرت عن إحداهما بلفظ المفرد كقوله تعالى : (جعل الظلمات والنور) و (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم) وقيل : اذا فسرنا اليمين بالمشرق كان النقطة التي هي مشرق الشمس واحدة بعينها فكانت اليمين واحدة ، وأما الشمائل فهي عبارة عن الانحرافات الواقعة في تلك الاظلال بعد وقوعها على الارض وهي كثيرة فلذلك عبر عنها بصيغة الجمع ، وقيل : اليمين مفرد لفظا لكنه جمع معنى فطابق الشمائل من حيث المعنى ، وقال الفراء : انه يحتمل أن يكون مفردا وجمعا فان كان مفردا ذهب الى واحد من ذوات الظلال وإن كان جمعا ذهب الى كلها لأن ما خلق الله لفظه واحد ومعناه الجمع ، وقال الكرماني : يحتمل أن يراد بالشمائل الشمال والقدام والخلف لأن الظل يفئ من الجهات كلها فبدأ باليمين لأن ابتداء التفيؤ منها أو تيمنا بذكرها ، ثم جمع الباقي على لفظ الشمال لما بين الشمال واليمين من التضاد ، ونزل الخلف والقدام

منزلة الشمال لما بينهما وبين اليمين من الخلاف، وهو قريب من الاول . وتعقب بأن فيه جمع اللفظ باعتبار حقيقته ومجازه وفي صحته مقال ، وقيل . المراد باليمين يمين الواقف مستقبل المشرق ويسمى الجنوب وبالشمال شماله فكأنه قيل : يتفيؤ ظلاله عن الجنوب الى الشمال وعن الشمال الى الجنوب ولما كان غالب المعمورة شمالى وظلالها كذلك جمع الشمال ولم يجمع اليمين ، وهو كما ترى، ونقل أبو حيان عن استاذه أبي الحسن علي بن الصائغ انه أفرد وجمع بالنظر الى الغايتين لأن ظل الغداة يضمحل حتى لايبقى منه الا اليسير فكأنه في جهة واحدة ، وهو في العشي على العكس لاستيلائه على جميع الجهات فلحظت الغايتان . هذا من جهة المعنى وأما من جهة اللفظ فجمع الثاني ليطابق (سجدا) المجاور له شمالا كما أفرد الاول ليطابق ضمير (ظلاله) المجاور له ايضا ، ولا يخفى مافي التقديم والتأخير من حسن رعاية الاصل والفرع أيضا . فحصل في الآية مطابقة اللفظ للمعنى وملاحظتهما معا وتلك الغاية في الاعجاز ، ويخطر لي وجه آخر في الافراد والجمع مبني على أن المراد باليمين جهة المشرق وبالشمال جهة المغرب ، وهو أنه لما كانت الجهة الاولى مطلع النور والجهة الثانية مغربه ومظهر الظلمة أفرد مايدل على الجهة الاولى كما أفرد (النور) في كل القرآن، وجمع مايدل على الجهة الثانية كما جمع الظلمة كذلك وافراد النور وجمع الظلمة تقدم الكلام فيهما . وقد يقال : إن جمع الظلال مع افراد ماقبله وما بعده لأن الظل ظلمة حاصلة من حجب الكثيف الشمس مثلا عن أن يقع ضوؤها على مايقابله فجمعت الظلال كما جمعت الظلمات ، ولا يعكر على هذا أنه جمعت المشارق في القرآن كالمغارب إذ كثيرا مايرتكب أمر لنكتة في مقام ولا يرتكب لها في مقام آخر ، وآخر أيضا وهو أنه لما كان اليمين عبارة عن جهة المشرق وهو مبدأ الظل وحده مناسبة لتوحيد المبدأ الحقيقي وهو الله تعالى ولا كذلك جهة المغرب ، ولا يناسب رعاية نحو هذا في الشمال كما يرشدك الى ذلك و «كلتا يديه يمين» ويبنى على ملاحظة المبدئية نسبة الخلق اليه تعالى، وآخر أيضاً وهو ان الظل الجائي من جهة المشرق لايتعلق به أمر شرعي والجائي من جهة المغرب يتعلق به ذلك ، فان صلاة الظهر يدخل وقتها بأول حدوثه من تلك الجهة بزوال الشمس عن وسط السماء ، ووقت العصر بصيرورته مثل الشاخص أو مثليه بعد ظل الزوال ان كان كما في الآفاق المائلة ، ووقت المغرب بشموله البسيطة بغروب الشمس ، وما ألطف وقوع « سجدا » بعد « الشمائل » على هذا ، وآخر أيضاً وهو أوفق بباب الاشارة وسيأتي فيه إن شاء الله تعالى الفتاح ، وبعد لمسالك الذهن اتساع فتأمل فلعل ماذكرته لا يرضيك *

وقد بين الامام أن اختلاف الظلال دليل على كونها منقادة لله تعالى خاضعة لتقديره وتدبيره سبحانه ، ثم قال : فان قيل لم لايجوز أن يقال اختلافها معلل باختلاف الشمس ، قلنا : قد دللنا على أن الجسم لايكون متحركا لذاته فلابد أن يكون تحركه من غيره ولابد من الانتهاء بالآخرة إلى واجب الوجود جل شأنه فيرجع أمر اختلاف الظلال اليه تعالى على هذا التقدير *

وأنت تعلم أنه لاينبغي أن يتردد في أن السبب الظاهري للظلال هو الشمس ونحوها وكثافة الشاخص، نعم في كون ذلك مستندا اليه تعالى في الحقيقة ابتداء أو بالواسطة خلاف ، ومذهب السلف غير خفي عليك فقد أشرنا اليه غير مرة فتذكره ان لم يكن على ذكر منك ، ثم الظاهر أن المراد بالظلال الظلال المبسوطة وتسمى المستوية ، ويجوز أن يراد بها مايشمل الظلال المعكوسة فانها أيضا تتفيؤ عن اليمين والشمائل فاعرف ذلك ولا تغفل ، وقرأ أبو عمرو . وعيسى . ويعقوب (تتفيؤ) بالتاء على التأنيث ، وأمر التأنيث والتذكير في

الفعل المسند لمثل الجمع المذكور ظاهر * وقرأ عيسى (ظلله) وهو جمع ظلة كحلة وحلل ، قال صاحب اللوامح : الظلة بالضم الغيم ، وأما بالكسر فهو الفىء والأول جسم والثانى عرض ، فرأى عيسى أن التفيؤ الذى هو الرجوع بالأجسام أولى ، وأما فى العامة فعلى الاستعارة اه ، ويلوح منه القول بالقراءة بالرأى ، ومن الناس من فسر الظلال فى قراءة العامة بالأشخاص لتكون على نحو قراءة عيسى ، وأنشدوا لاستعمال الظلال فى ذلك قول عبدة :

إذا نزلنا نصبنا ظل أخبية ... وفار للقوم باللحم المراجيل

فانه إنما تنصب الأخبية لا الظل الذى هو الفىء ، وقول الآخر : * يتبع أفياء الظلال عشية * فانه أراد أفياء الأشخاص . وتعقب ذلك الراغب بأنه لا حجة فيما ذكر فان قوله : رفعنا ظل أخبية معناه رفعنا الأخبية فرفعنا بها ظلها فكأنه رفع الظل ، وقوله : أفياء الظلال فالظلال فيه عام والفىء خاص والاضافة من إضافة الشىء الى جنسه ، وقال بعضهم : المراد من الظلة فى قراءة عيسى الظل الذى يشبه الظلة ، والمراد بها شىء كهيئة الصفة فى الانتفاع به وقيل : الكلام فى تلك القراءة على حذف مضاف أى ظلال ظلله ، وتفسر الظلة بما هو كهيئة الصفة ، والمتبادر من الظل حينئذ الظل المعكوس . ثم انه تعالى بعد أن ذكر ما ذكر أردفه بما يفيده تأكيدا مع زيادة سجود ما لا ظل له فقال سبحانه : ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ أو أنه سبحانه بعد ما بين سجود الظلال وذويها من الاجرام السفلية الثابتة فى احيازها ودخورها له سبحانه شرع فى شأن سجود المخلوقات المتحركة بالارادة سواء كانت لها ظلال أم لا ؟ فقال عز من قائل ما قال ، والمراد بالسجود على ما ذكره غير واحد الانقياد سواء كان انقيادا لارادته تعالى وتأثيره طبعا أو انقيادا لتكليفه وأمره طوعا ليصح اسناده إلى عامة أهل السموات والأرض من غير جمع بين الحقيقة والمجاز ولكون الآية آية سجدة لابد من دلالتها على السجود المتعارف ولوضمنا ، والاسم الجليل متعلق بيسجد ، والتقديم لافادة القصر وهو ينتظم القلب والافراد إلا أن الأنسب بحال المخاطبين قصر الافراد كما يؤذن به قوله تعالى : (وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين) أى له تعالى وحده ينقاد ويخضع جميع ما فى السموات وما فى الأرض ﴿ مِنْ دَابَّةٍ ﴾ بيان لما فيهما بناء على أن الدبيب هو الحركة الجسمانية سواء كان فى أرض أو سماء ، والملائكة أجسام لطيفة غير مجردة وتقييد الدبيب بكونه على وجه الأرض لظهوره أو لأنه أصل معناه وهو عام هنا بقرينة المبين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ عطف على محل الدابة المبين به وهو الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف لأن (من) البيانية لا تكون ظرفا لغوا وهو من عطف الخاص على العام إفادة لعظم شأن الملائكة عليهم السلام ، وجوز أن يكون من عطف المباين بناء على أن يراد بما فى السموات الجسمانيات ويلتزم القول بتجرد الملائكة عليهم السلام فلا يدخلون فيما فى السموات لأن المجردات ليست فى حيز وجهة وبعضهم استدل بالآية على تجرد الملائكة بناء على أن ما فى السموات وما فى الأرض بين أحدهما بالدابة والآخر بالملائكة والأصل فى التقابل التغاير ، والدابة المتحركة حركة جسمانية فلا يكون مقابلها من الأجسام لأن الجسم لابد فيه من حركة جسمانية ، ولا يخفى أنه دليل اقناعى إذ يحتمل كونه تخصيصاً بعد تعميم كما سمعت آنفاً أو هو بيان لما فى الأرض ، والدابة اسم لما يدب على الأرض و (الملائكة) عطف على ما فى السموات وهو تكرير له وتعيين إجلالا وتعظيما ، وذكر غير واحد أنه من عطف الخاص على العام لذلك أيضا ، وجوز أن يراد بما فى السموات الخلق الذين يقال لهم الروح

ويلتزم القول بأنهم غير الملائكة عليهم السلام فيكون من عطف المباين أو هما بيان لما في الأرض، والمراد بالملائكة عليهم السلام ملائكة يكونون فيها كالحفظة والكرام الكاتبين ولا يراد بالدابة ما يشملهم، و «ما» إذا قلنا: إنها مختصة بغير العقلاء كما يشهد له خبر ابن الزبعرى فاستعمالها هنا في العقلاء وغيرهم للتغليب، وأما إن قلنا: إن وضعها لأن تستعمل في غير العقلاء وفيما يعم العقلاء وغيرهم كالشبح المرئي الذي لا يعرف أنه عاقل أو لا فانه يطلق عليه ما حقيقة فالأمر على ما قيل غير محتاج إلى تغليب، وفي أنوار التنزيل إن «ما» لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان أولى من اطلاق من تغليبا، وفي الكشاف انه لو جيء بمن لم يكن فيه دليل على التغليب فكان متناولا للعقلاء خاصة فجيء بما هو صالح للعقلاء وغيرهم إرادة العموم وهو جواب عن سبب اختيار ما على من، وحاصله على ما في الكشف ان من للعقلاء والتغليب مجاز فلو جيء بغير قرينة تعين الحقيقة والمقام يقتضي التعميم فجيء بما يعم وهو ما وأراد أن لا دليل في اللفظ، وقرينة العموم في السابق لا تكفي لجواز تخصيصهم من البين بعد التعميم على ان اقتضاء المقام العموم وما في التغليب من الخصوص كاف في العدول انتهى * وقيل بناء على ان ما مختصة بغير العقلاء ومن مختصة بالعقلاء: ان الاتيان بما وارتكاب التغليب أوفق بتعظيم الله تعالى من الاتيان بمن وارتكاب ذلك فليفهم ﴿ وَهُمْ ﴾ أي الملائكة مع علو شأنهم ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٤٩ ﴾ عن عبادته تعالى شأنه والسجود له، وتقديم الضمير ليس للقصر، والسين ليست للطلب وقيل: له على معنى لا يطلبون ذلك فضلا عن فعله والاتصاف به. وإذا قلنا إن صيغة المضارع للاستمرار التجددي فالمراد استمرار النفي. والجملة إما حال من فاعل (يسجد) مسندا إلى الملائكة أو استئناف للاخبار عنهم بذلك، وإنما لم يجعل الضمير لما لاختصاصه بأولي العلم وليس المقام مقام التغليب، وخالف في ذلك بعضهم فجعله لما وكذا الضمير في قوله سبحانه: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ ﴾ وممن صرح بعود الضمير فيه على (ما) أبو سليمان الدمشقي، وقال أبو حيان: انه الظاهر، وذهب ابن السائب ومقاتل إلى ما قلنا أي يخافون مالك أمرهم ﴿ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ إما متعلق بيخافون، وخوف ربهم كناية عن خوف عذابه أو الكلام على تقدير مضاف هو العذاب على ما هو الظاهر أو متعلق بمحذوف وقع حالا من (ربهم) أي كائنا من فوقهم، ومعنى كونه سبحانه فوقهم قهره وغلبته لأن الفوقية المكانية مستحيلة بالنسبة اليه تعالى، ومذهب السلف قد أسلفناه لك وأظنه على ذكر منك *

والجملة حال من الضمير في (لا يستكبرون) وجوز أن تكون بيانا لنفي الاستكبار وتقريرا له لأن من خاف الله تعالى لم يستكبر عن عبادته، واختاره ابن المنير وقال: انه الوجه ليس إلا لئلا يتقيد الاستكبار وليدل على ثبوت هذه الصفة أيضا على الاطلاق، ولابد أن يقال على تقدير الحالية: انها حال غير منتقلة وقد جاءت في الفصيح بل في أفصحه على الصحيح، وفي اختيار عنوان الربوبية تربية للمهابة وإشعار بعلة الحكم

﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ٥٠ ﴾ أي ما يؤمرون به من الطاعات والتدبيرات وإيراد الفعل مبنيا للمفعول جرى على سنن الجلالة وإيذان بعدم الحاجة الى التصريح بالفاعل لاستحالة استناده الى غيره سبحانه، واستدل بالآية على أن الملائكة مكلفون مدارون بين الخوف والرجاء، أما دلالتها على التكليف فلمكان الأمر، وأما على الخوف فهو أظهر من أن يخفى، وأما على الرجاء فلاستلزام الخوف له على ما قيل، وقيل: ان اتصافهم بالرجاء لأن من خدم أكرم

الأكرمين كان من الرجاء بمكان مكين، وزعم بعضهم أن خوفهم ليس إلا خوف إجلال ومهابة لاخوف وعيد وعذاب، ويرده قوله تعالى: (وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولا ينافى ذلك عصمتهم، وقال الامام: الأصح ان ذلك الخوف خوف الاجلال، وذكر أنه نقل عن ابن عباس واستدل له بقوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وفى القلب منه شيء. والحق أن الآية لاتصلح دليلا لكون الملائكة أفضل من البشر. واستدل بها فرقة على ذلك من أربعة أوجه ذكرها الامام ولم يتعقبها بشيء لأنه ممن يقول بهذه الأفضلية، وموضع تحقيق ذلك كتب الكلام *

هذا ﴿ومن باب الاشارة فى الآيات﴾ (أتى أمر الله) وهو القيامة الكبرى التى يرتفع فيها حجب التعينات ويضمحل السوى، ولما كان صلى الله تعالى عليه وسلم مشاهداً لذلك فى عين الجمع قال (أتى) ولما كان ظهورها على التفصيل بحيث تظهر للكل لايكون إلا بعد حين قال: (فلا تستعجلوه) لأن هذا ليس وقت ظهوره، ثم أكد شهوده لوجه الله تعالى وفناء الخلق فى القيامة بقوله: (سبحانه وتعالى عما يشركون) باثبات وجود الغير، ثم فصل ما شاهد فى عين الجمع لكونه فى مقام الفرق بعد الجمع لايحتجب بالوحدة عن الكثرة ولا بالعكس فقال: (ينزل الملائكة بالروح) وهو العلم الذى تحيا به القلوب (على من يشاء من عباده) وهم الخاصون له «أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون» وقال بعضهم: أى خوفوا الخلق من الخواطر الرديئة الممزوجة بالنظر الى غيرى وخوفهم من عظيم جلالى، وهذا وحى تبليغ وهو مخصوص بالمرسلين عليهم السلام، وذكروا ان الوحى اذا لم يكن كذلك غير مخصوص بهم بل يكون للاولياء أيضاً «الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لاتخافوا ولا تحزنوا» وقد روى عن بعض أئمة أهل البيت ان الملائكة تزاحمهم فى مجالسهم، ثم انه تعالى عدد الصفات وفصل النعم فقال: «خلق السموات والأرض بالحق» الخ، وفى قوله سبحانه: «وتحمل أثقالكم» الخ إشارة كما نقل عن الجنيد قدس سره الى أنه ينبغى لمن أراد البلوغ إلى مقصده أن يكون أول أمره وقصده الجهد والاجتهاد ليوصله بركة ذلك الى مقصوده، وذكروا ان المحمولين من العباد الى المقاصد أصناف وكذا المحمول عليه، فمحمول بنور الفعل، ومحمول بنور الصفة، ومحمول بنور الذات، فالمحمول بنور الفعل يكون بلده مقام الخوف والرجاء ومحلته صدق اليقين وداره مربع الشهود، والمحمول بنور الصفة يكون بلده مقام المعرفة ومحلته صفو الخلة وداره دار المودة، والمحمول بنور الذات يكون بلده التوحيد ومحلته الفناء وداره البقاء، وهذه الأصناف للسالك، وأما المجذوب فمحمول على مطية الفضل الى بلد المشاهدة، وفى قوله سبحانه: «ويخلق مالا تعلمون» تحيير للافهام وتعجيز أى تعجيز عن أن تدرك الملك العلام، وقال بعضهم: ان فيها تعليماً للوقوف عند مالا يدركه العقل من آثار الصنع وفنون العلم وعدم مقابلة ذلك بالانكار حيث أخبر سبحانه أنه يخلق مالا يعلم بمقتضى القوى البشرية المعتادة وانما يعلم بقوة الهية وعناية صمدية، ألا ترى الصوفية الذين من الله تعالى عليهم بما من كيف علموا عوالم عظيمة نسبة عالم الشهادة اليها كنسبة الذرة الى الجبل العظيم، ومن زعم الانتظام فى سلكهم كالكشفية الملقبين أنفسهم بالكشفية من ذكر من ذلك أشياء لايشك العاقل فى أنها لاأصل لها بل لو عرض كلامهم فى ذلك على الأطفال أو المجانين لم يشكوا فى أنه حديث خرافة صادر عن محض التخيل، وأنا أسأل الله تعالى أن لا يبتلى مسلماً بمثل ما ابتلاهم، وقد عزمت حين رأيت بعض كتبهم التى ألفها بعض معاصرينا منهم مما اشتمل على ذلك على أن أصنع نحو ماصنعوا

مقابلة للباطل بمثله لكن منعني الحياء من الله تعالى والاشتغال بخدمة كلامه سبحانه والعلم بأن تلك الخرافات لاتروج الا عند من سلب منه الادراك والتحق بالجمادات ، وقال الواسطي في الآية : المعنى يخلق فيكم من الأفعال مالاتعلمون أنها لكم أم عليكم « وعلى الله قصد السبيل » أي السبيل القصد وهو التوحيد «ومنها جائر» وهو ماعدا ذلك « ولو شاء لهداكم أجمعين » لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم واظهر صفات جماله وجلاله سبحانه : « وألقى في الأرض رواسي » وهم الأوتاد أرباب التمكين « أن تميد بكم » أي تضطرب ، ومن الكلام المشهور على الالسنة لوخلت قلبت « وأنهاراً » وهم العلماء الذين تحيا بفرات علومهم أشجار القلوب (وسبلا) وهم المرشدون الداعون اليه تعالى (وعلامات) وهي الآيات الآفاقية والأنفسية «وبالنجم هم يهتدون» وهي الأنوار التي تلوح للسالك من عالم الغيب *

وقال بعضهم : ألقى في أرض القلوب رواسي العلوم الغيبية والمعارف السرمدية وأجرى فيها أنهار أنوار المعرفة والمكاشفة والمحبة والشوق والعشق والحكمة والفطنة وأوضح سبلا للارواح والعقول والأسرار ، فسبيل الارواح إلى أنوار الصفات ، وسبيل العقول إلى أنوار الآيات ، وسبيل الأسرار إلى أنوار الذات ؛ والسبل في الحقيقة غير متناهية ، ومن كلامهم الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق . والعلامات في الظاهر أنوار الأفعال للعموم ، وأخص العلامات في العالم الأولياء ، والنجوم أهل المعارف الذين يسبحون في أفلاك الديمومية بأرواحهم وقلوبهم وأسرارهم من اقتدى بهم يهتدي إلى مقصوده الأبدي ، وفي الحديث « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » والمراد بهم خواصهم ليتأتى الخطاب ، ويجوز أن يراد كلهم والخطاب لناولا مانع من ذلك على مشرب القوم (والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئاوهم يخلقون أموات غير أحياء ومايشعرون أيان يبعثون) ما أعظمها آية في النعي على من يستغيث بغير الله تعالى من الجمادات والأموات ويطلب منه مالايستطيع جلبه لنفسه أو دفعه عنها *

وقال بعض أكابر السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم : إن الاستغاثة بالأولياء محظورة الا من عارف يميز بين الحدوث والقدم فيستغيث بالولي لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور الحق فيه فان ذلك غير محظور لأنه استغاثة بالحق حينئذ ، وأنا أقول إذا كان الأمر كذلك فما الداعي للعدول عن الاستغاثة بالحق من أول الأمر * وأيضا إذا ساغت الاستغاثة بالولي من هذه الحيثية فلتسغ الصلاة والصوم وسائر أنواع العبادة له من تلك الحيثية أيضا ، ولعل القائل بذلك قائل بهذا . بل قد رأيت لبعضهم مايكون هذا القول بالنسبة اليه تسبيح ولايكاد يجري قلمي أو ينفتح فمي بذكره ، فالطريق المأمون عند كل رشيد قصر الاستغاثة والاستعانة على الله عز وجل فهو سبحانه الحي القادر العالم بمصالح عباده ، فإياك والانتظام في سلك الذين يرجون النفع من غيره تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) ذكروا أن السابقين الموحدين يتوفاهم الله تعالى بذاته ، وأما الابرار والسعداء فقسمان ، فمن ترقى عن مقام النفس بالتجرد ووصل الى مقام القلب بالعلوم والفضائل يتوفاهم ملك الموت ، ومن كان في مقام النفس من العباد والصلحاء والزهاد المتشرعين الذين لم يتجردوا عن علائق البدن بالتحلية والتخلية تتوفاهم ملائكة الرحمة ، وأما الأشرار الأشقياء فتتوفاهم الملائكة أيضا ولكن ملائكة العذاب ويتشكلون لهم على صورة أخلاقهم الذميمة كما يتشكل ملائكة الرحمة لمن تقدم على صورة أخلاقهم الحسنة (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) طابت نفوسهم في خدمة مولاها وطابت قلوبهم في محبة

سيدها وطابت أرواحهم بطيب مشاهدة ربها وطابت أسرارهم بطيب الانوار ، وقيل : طيبة أبدانهم وأرواحهم بملازمة الخدمة وترك الشهوات .

وقيل : طيبة أرواحهم بالموت لكونه باب الوصال وسبب الحياة الابدية (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء) قالوه الزاما بزعمهم للموحدين وما دروا أنه حجة عليهم لأنه تعالى لايشاء إلا مايعلم ولا يعلم إلا ماعليه الشيء في نفسه فلولا أنهم في نفس الأمر مشركون ماشاء الله تعالى ذلك (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) هم أهل القرآن المتخلقون بأخلاقه القائمون بأمره ونهيه الواقفون على ماأودع فيه من الأسرار والغيوب وقليل ماهم فالمراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون) .

وفيه اشارة الى أن الله تعالى لم يظهر مكنونات أسرار كتابه الا لنبيه ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الأمين المؤتمن على الاسرار . وقد أشار سبحانه له عليه الصلاة والسلام بتبيين ذلك وقد فعل ولكن على حسب القابليات . لا تمنعوا الحكمة عن أهلها فتظلموهم ولا تمنحوها غير أهلها فتظلموها . ولا تودع الأسرار الا عند الأحرار . وذلك لأنها أمانة واذا أودعت عند غيرهم لم يؤمن عليها من الخيانة . وخيانتها افشاؤها وافشاؤها خطر عظيم . ولذا قيل :

من شاوروه فأبدى السر مشتهرا ... لم يأمنوه على الأسرار ماعاشا

وجانبوه فلم يسعد بقربهم ... وأبدلوه مكان الانس إيحاشا

لا يصطفون مذيعا بعض سرهم ... حاشا ودادهم من ذاكم حاشا

(أو لم يروا الى ماخلق الله من شيء) أي ذات وحقيقة مخلوقة أية ذات كانت (يتفيؤ ظلاله) قيل : أي يتمثل صوره ومظاهره (عن اليمين) جهة الخير (والشمائل) جهات الشرور ، ولما كانت جهة اليمين اشارة الى جهة الخير الذي لا ينسب الا اليه تعالى وحد اليمين ولما كانت جهة الشمال اشارة الى جهة الشر الذي لا ينبغي أن ينسب اليه تعالى كما يرشد اليه قوله ﷺ : «والشر ليس اليك» ولكن ينسب الى غيره سبحانه وكان في الغير تعدد ظاهر جمع الشمال . وقيل في وجه الأفراد والجمع : ان جميع الموجودات تشترك في نوع من الخير لا تكاد تنبو عنه وهو العشق فقد برهن ابن سينا على سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات ولا تكاد تشترك في شر كذلك فما تفيء عنه من الشر لايكون الا متعددا فلذا جمع الشمال ولا كذلك ماتفيء عنه من الخير فلذا أفرد اليمين فليتأمل «ولله يسجد» ينقاد «مافي السموات ومافي الارض من دابة» أي موجود يدب ويتحرك من العدم الى الوجود (والملائكة وهم لا يستكبرون) لايمتنعون عن الانقياد والتذلل لأمره «يخافون ربهم من فوقهم» لأنه القاهر المؤثر فيهم «ويفعلون مايؤمرون» طوعا وانقيادا ، والله تعالى الهادي سواء السبيل .

ثم أنه تعالى بعد مابين ان جميع الموجودات ، خاضعة منقادة له تعالى أردف ذلك بحكاية نهيه سبحانه وتعالى للمكلفين عن الاشراك فقال عز قائلا : ﴿ وَقَالَ اللَّهُ ﴾ عطفا على قوله سبحانه : (ولله يسجد). وجوز أن يكون معطوفا على (وانزلنا اليك الذكر) وقيل : إنه معطوف على (ما خلق الله) على أسلوب « علفتها تبنا وماء باردا » أي أو لم يروا إلى ماخلق الله ولم يسمعوا إلى ماقال الله ولا يخفى تكلفه ، وإظهار الفاعل وتخصيص لفظة الجلالة بالذكر للايذان بأنه تعالى متعين الألوهية وانما المنهي عنه هو الاشراك به لا أن المنهي عنه هو مطلق اتخاذ الهين بحيث يتحقق الانتهاء عنه برفض أيهما كان ، ولم يذكر المقول لهم للعموم أي

قال تعالى لجميع المكلفين بواسطة الرسل عليهم السلام : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ المشهور أن (اثنين) وصف لإلهين وكذا « واحد » فى قوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ صفة لإله ، وجىء بهما للايضاح والتفسير لا للتأكيد وإن حصل . وتقرير ذلك ان لفظ « إلهين » حامل لمعنى الجنسية أعنى الالهية ومعنى العدد أعنى الاثنينية وكذا لفظ « إله » حامل لمعنى الجنسية والوحدة ، والغرض المسوق له الكلام فى الاول النهى عن اتخاذ الاثنين من الاله لا عن اتخاذ جنس الاله ، وفى الثانى اثبات الواحد من الاله لا اثبات جنسه فوصف « إلهين » باثنين « وإله » بواحد ايضاحاً لهذا الغرض وتفسيراً له ، فانه قد يراد بالمفرد الجنس نحو نعم الرجل زيد . وكذا المثنى كقوله :

فان النار بالعودين تذكى وأن الحرب أولها الكلام

والى هذا ذهب صاحب الكشاف ، وما يفهم منه أنه تأكيد فمعناه أنه محقق ومقرر من المتبوع فهو تأكيد لغوى لا أنه مؤكد أمر المتبوع فى النسبة او الشمول ليكون تأكيداً صناعياً كيف وهو إنما يكون بتقرير المتبوع بنفسه أو بما يوافقه معنى أو بألفاظ محفوظة ، فما قيل : ان مذهبه ان ذلك من التأكيد الصناعى ليس بشىء إذ لا دلالة فى كلامه عليه . وقد أورد السكاكى الآية فى باب عطف البيان مصرحاً بأنه من هذا القبيل فتوهم منه بعضهم أنه قائل بأن ذلك عطف بيان صناعى ، وهو الذى اختاره العلامة القطب فى شرح المفتاح نافياً كونه وصفاً ، واستدل على ذلك بأن معنى قولهم : الصفة تابع يدل على معنى فى متبوعه أنه تابع ذكر ليدل على معنى فى متبوعه على ما نقل عن ابن الحاجب ، ولم يذكر (إثنين وواحد) للدلالة على الاثنينية والوحدة اللتين فى متبوعهما فيكونا وصفين بل ذكرا للدلالة على أن القصد من متبوعهما الى أحد جزئيه أعنى الاثنينية والوحدة دون الجزء الآخر أعنى الجنسية ، فكل منهما تابع غير صفة يوضح متبوعه فيكون عطف بيان لا صفة »

وقال العلامة الثانى : ليس فى كلام السكاكى ما يدل على أنه عطف بيان صناعى لجواز أن يريد أنه من قبيل الايضاح والتفسير وإن كان وصفاً صناعياً ، ويكون إيراده فى ذلك المبحث مثل إيراد كل رجل عارف وكل إنسان حيوان فى بحث التأكيد ومثل ذلك عادة له . وتعقب العلامة الأول بأنه ان أريد أنه لم يذكر الا ليدل على معنى فى متبوعه فلا يصدق التعريف على شىء من الصفة لأنها البتة تكون لتخصيص أو تأكيد أو مدح أو نحو ذلك وإن أريد أنه ذكر ليدل على هذا المعنى ويكون الغرض من دلالته عليه شيئاً آخر كالتخصيص والتأكيد وغيرهما فيجوز أن يكون ذكر (اثنين وواحد) للدلالة على الاثنينية والوحدة ويكون الغرض من هذا بيان المقصود وتفسيره ، كما أن الدابر فى أمس الدابر ذكر ليدل على معنى الدبور والغرض منه التأكيد بل الامر كذلك عند التحقيق ، الا ترى أن السكاكى جعل من الوصف ما هو كاشف وموضح ولم يخرج بهذا عن الوصفية . وأجيب بأنا نختار الشق الثانى ونقول : مراد العلامة من قوله : ذكر ليدل على معنى فى متبوعه أن يكون المقصود من ذكره الدلالة على حصول المعنى فى المتبوع ليتوسل بذلك إلى التخصيص أو التوضيح أو المدح أو الذم إلى غير ذلك وذكر (إثنين وواحد) ليس للدلالة على حصول الاثنينية والوحدة فى موصوفيهما بل تعيين المقصود من جزئيهما فلا يكونان صفة ، وذكر الدابر ليدل على حصول الدبور فى الامس ثم يتوسل بذلك إلى التأكيد وكذا فى الوصف الكاشف بخلاف ما نحن فيه فتدبره

فانه غامض ، ولم يجوز العلامة الاول البدلية فقال : واما انه ليس ببدل فظاهر لأنه لا يقوم مقام المبدل منه »
ونظر فيه العلامة الثاني بأنا لانسلم أن البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه فقد جعل الزمخشري « الجن »
في قوله تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن) بدلا من « شركاء » ومعلوم أنه لامعنى لقولنا وجعلوا لله الجن ،
ثم قال : بل لا يبعد أن يقال : الاولى أنه بدل لأنه المقصود بالنسبة إذ النهي عن اتخاذ الاثنين من الإله على
مامر تقريره . وتعقب بأن الرضي قد ذكر أنه لما لم يكن البدل معنى في المتبوع حتى يحتاج الى المتبوع كما احتاج
الوصف ولم يفهم معناه من المتبوع كما فهم ذلك في التأكيد جاز اعتباره مستقلا لفظا أي صالحا لأن يقوم مقام المتبوع اهـ »
ولا يخفى أن صحة إقامته بهذا المعنى لا تقتضي أن يتم معنى الكلام بدونه حتى يرد ما أورد ، وقيل : إن
ذكر « اثنين » الدلالة على منافاة الاثنينية للالوهية وذكر الوحدة للتنبيه على أنها من لوازم الالوهية »
وجعل ذلك بعضهم من روادف الدلالة على كون ماذكر مساق النهي والاثبات وهو الظاهر وإن قيل فيه ماقيل »
وزعم بعضهم ان (تتخذوا) متعد الى مفعولين وأن (إثنين) مفعوله الاول « وإلهين » مفعوله الثاني
والتقدير لاتتخذوا اثنين إلهين ، وقيل : الاول مفعول أول والثاني ثان ، وقيل : «إلهين» مفعوله الاول « واثنين » باق
على الوصفية والتوكيد والمفعول الثاني محذوف أي معبودين ، ولا يخفى مافي ذلك ، وإثبات الوحدة له تعالى
مع أن المسمى المعين لا يتعدد بمعنى أنه لامشارك له في صفاته وألوهيته فليس الحمل لغوا ، ولا حاجة لجعل
الضمير للمعبود بحق المفهوم من الجلالة على طريق الاستخدام كما قيل ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه في
سورة الاخلاص . وفي التعبير بالضمير الموضوع للغائب التفات من التكلم الى الغيبة على رأى السكاكي
المكتفي بكون الاسلوب الملتفت عنه حق الكلام وإن لم يسبق الذكر على ذلك الوجه ، واما قوله تعالى :
(فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ٥١) ففيه التفات من الغيبة الى التكلم على مذهب الجمهور أيضاً ، والنكتة فيه بعد النكتة
العامة أعني الايقاظ وتطرية الاصغاء المبالغة في التخويف والترهيب فان تخويف الحاضر مواجهة ابلغ من
تخويف الغائب سيما بعد وصفه بالوحدة والالوهية المقتضية للعظمة والقدرة التامة على الانتقام »
والفاء في (فإياي) واقعة في جواب شرط مقدر و(إياي) مفعول لفعل محذوف يقدر مؤخراً يدل عليه
(فارهبون) أي إن رهبتم شيئاً فاياي ارهبوا ، وقول ابن عطية : أن (إياي) منصوب بفعل مضمر تقديره فارهبوا
إياي فارهبون ذهول عن القاعدة النحوية ، وهي انه إذا كان المعمول ضميرا منفصلا والفعل متعد الى واحد
هو الضمير وجب تأخر الفعل نحو (اياك نعبد) ولايجوز أن يتقدم إلا في ضرورة نحو قوله :
« اليك حتى بلغت اياكا » وعطف المفسر المذكور على المفسر المحذوف بالفاء لأن المراد رهبة بعد رهبة ،
وقيل : لأن المفسر حقه أن يذكر بعد المفسر ، ولايخفى فصل الضمير وتقديمه من الحصر أي ارهبوني لاغير
فانا ذلك الاله الواحد القادر على الانتقام (وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) عطف على قوله سبحانه :
(انما هو إله واحد) أو على الخبر أو مستأنف جيء به تقريرا لعلة انقياد ما فيهما له سبحانه خاصة وتحقيقا
لتخصيص الرهبة به تعالى ، وتقديم الظرف لتقوية ما في اللام من معنى التخصيص ، وكذا يقال فيما بعد أي
له تعالى وحده ما في السموات والأرض خلقا وملكا (وَلَهُ) وحده (الدِّينُ) أي الطاعة والانقياد كما
هو أحد معانيه. ونقل عن ابن عطية وغيره (وَاصِبًا) أي واجبا لازما لازوال له لما تقرر أنه سبحانه الاله

وحده الحقيق بأن يرهب ، وتفسير (واصبا) بما ذكر مروى عن ابن عباس . والحسن . وعكرمة . ومجاهد . والضحاك . وجماعة ، وأنشدوا لأبي الاسود الدؤلي .

لا أبتغي الحمد القليل بقاؤه يوما بذم الدهر أجمع واصبا

وقال ابن الانباري : هو من الوصب بمعنى التعب أو شدته وفاعل للنسب كما في قوله : * وأضحى فؤادى به فاتنا * أي ذا وصب وكلفة ، ومن هنا سمي الدين تكليفا ، وقال الربيع بن أنس : (واصبا) خالصا ، ونقل ذلك أيضا عن الفراء ، وقيل : الدين الملك والواصب الدائم ، ويبعد ذلك قول أمية بن الصلت :

وله الدين واصبا وله الملك وحمد له على كل حال

وقيل : الدين الجزاء والواصب كما في سابقه أي له تعالى الجزاء دائما لاينقطع ثوابه للمطيع وعقابه للعاصي ، وأيا ما كان فنصب (واصبا) على أنه حال من ضمير (الدين) المستكن في الظرف والظرف عامل فيه أو حال من (الدين) والظرف هو العامل على رأي من يرى جواز اختلاف العامل في الحال والعامل في صاحبها . واستدل بالآية على أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ اللّهِ تَتَّقُونَ ٥٢ ﴾ الهمزة للانكار والفاء للتعقيب أي أبعد ما تقرر من تخصيص جميع الموجودات للسجود به تعالى وكون ذلك كله له سبحانه ونهيه عن اتخاذ الإلهين وكون الدين له واصبا المستدعي ذلك لتخصيص التقوى به تعالى تتقون غيره ، والمنكر تقوى غير الله تعالى لا مطلق التقوى ولذا قدم الغير ، وأولى الهمزة لا للاختصاص حتى يرد أن انكار تخصيص التقوى بغيره سبحانه لاينافي جوازها ، وقيل : يصح أن يعتبر الاختصاص بالانكار فيكون التقديم لاختصاص الانكار لا لانكار الاختصاص . وفي البحر أن هذا الاستفهام يتضمن التوبيخ والتعجب أي بعد ما عرفتم من وحدانيته سبحانه وأن ما سواه له ومحتاج اليه كيف تتقون وتخافون غيره ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ ﴾ أي أي شيء يلابسكم ويصاحبكم من نعمة أي نعمة كانت فهي منه تعالى ـ فما ـ موصولة مبتدأ متضمنة معنى الشرط و(من الله) خبرها والفاء زائدة في الخبر لذلك التضمن و(من نعمة) بيان للموصول و(بكم) صلته ، وأجاز الفراء وتبعه الحوفي أن تكون(ما) شرطية وفعل الشرط محذوف أي وما يكن بكم من نعمة الخ . واعترضه أبو حيان بأنه لايحذف فعل الشرط إلا بعد إن خاصة في موضعين باب الاشتغال نحو (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره) وأن تكون إن الشرطية متلوة بلا النافية وقد دل على الشرط ما قبله كقوله :

فطلقها فلست لها بكفء وإلا يعل مفرقك الحسام

وحذفه في غير ما ذكر ضرورة كقوله :

قالت بنات العم ياسلمى وإن كان فقيراً معدما قالت وإن

وقوله : * أيما الريح تميلها تمل * وأجيب بأن الفراء لايسلم هذا فما أجازه مبني على مذهبه . واستشكل أمر الشرطية على الوجهين من حيث أن الشرط لابد أن يكون سببا للجزاء كما تقول : إن تسلم تدخل الجنة فان الاسلام سبب لدخول الجنة وهنا على العكس ، فان الأول وهو استقرار النعمة بالمخاطبين لا يستقيم أن يكون سببا للثاني وهو كونها من الله من جهة كونه فرعا عنه . وأجاب في إيضاح المفصل بأن الآية جيء بها لاخبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها أوشكوا فيه أوفعلوا مايؤدي إلى أن يكونوا شاكين فاستقرارها

مجهولة أو مشكوكة ـ بب للاخبار بكونها من الله تعالى فيتحقق ان الشرط والمشروط فيهما على حسب المعروف من كون الأول سببا والثانى مسببا ، وقد وهم من قال: إن الشرط قد يكون مسببا . وفى الكشف أن الشرط والجزاء ليسا على الظاهر فان الأول ليس سببا للثانى بل الامر بالعكس لكن المقصود منه تذكيرهم وتعريفهم فالاتصال سبب العلم بكونها من الله تعالى ، وهذا أولى مما قدره ابن الحاجب من أنه سبب الاعلام بكونها منه لأنه فى قوم استقرت بهم النعم وجهلوا معطيها أو شكوا فيه، ألا ترى الى ما بنى عليه بعد كيف دل على أنهم عالمون بأنه سبحانه المنعم ولكن يضطرون اليه عند الالجاء ويكفرون بعد الانجاء انتهى . وفيه أنه يدفع ما ذكره بأن علمهم نزل لعدم الاعتداد به وفعلهم ما ينافيه منزلة الجهل فأخبروا بذلك كما تقول لمن توبخه : أما أعطيتك كذا أما وأما ﴿ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ ﴾ مساسا يسيرا ﴿ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ ٥٣ ﴾ تتضرعون فى كشفه لا الى غيره كما يفيده تقديم الجار والمجرور ، والجؤار فى الأصل صياح الوحش واستعمل فى رفع الصوت بالدعاء والاستغاثة ، قال الاعشى يصف راهبا :

يداوم من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جؤرا

وقرأ الزهرى «تجرون» بحذف الهمزة والقاء حركتها على الجيم ، وفى ذكر المساس المنبىء عن أدنى إصابة وإيراده بالجملة الفعلية المؤذنة بالحدوث مع ثم الدالة على وقوعه بعد برهة من الدهر وتحلية الضر بلام الجنس المفيدة لمساس أدنى ماينطلق عليه اسم الجنس مع إيراد النعمة بالجملة الاسمية المؤذنة بالدوام والتعبير عن ملابستها للمخاطبين بباء المصاحبة وإيراد (ما) المعربة عن العموم على احتماليهما لا يخفى من الجزالة والفخامة .

ولعل إيراد «إذا» دون ـ ان ـ للتوسل به إلى تحقق وقوع الجواب قاله المولى أبو السعود . وفيه مايعرف مع الجواب عنه بأدنى تأمل ، وكان الظاهر على ماقيل أن يقال بعد (أفغير الله تتقون) : وما يصيبكم ضر إلا منه ليقوى انكار اتقاء غيره سبحانه لكن ذكر النفع الذى يفهم بواسطته الضر واقتصر عليه اشارة إلى سبق رحمته وعمومها وعلاحظة هذا المعنى قيل : يظهر ارتباط «ومابكم من نعمة فمن الله» بماقبله ، وسيأتى قريبا إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك ، واستدل بالآية على أن لله تعالى نعمة على الكافر وعلى أن الايمان مخلوق له تعالى .

﴿ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ ﴾ أى رفع ما مسكم من الضر ﴿ إِذَا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ٥٤ ﴾ أى يتجدد إشراكهم به تعالى بعبادة غيره سبحانه ، والخطاب فى الآية ان كان عاما ـ فمن ـ للتبعيض والفريق الكفرة ، وان كان خاصا بالمشركين كما استظهره فى الكشف ـ فمن ـ للبيان على سبيل التجريد ليحسن والا فليس من مواقعه كما قيل ، والمعنى اذا فريق هم أنتم يشركون ، وجوز على هذا الاحتمال فى الخطاب كون ـ من ـ تبعيضية أيضا لأن من المشركين من يرجع عن شركه اذا شاهد ضرا شديدا كما يدل عليه قوله تعالى : «فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد» على تقدير أن يفسر الاقتصاد بالتوحيد لا بعدم الغلو فى الكفر ، و(اذا) الأولى شرطية والثانية فجائية والجملة بعدها جواب الشرط ، واستدل أبو حيان باقترانها باذا الفجائية على أن اذا الشرطية ليس العامل فيها الجواب لأنه لا يعمل مابعد اذا الفجائية فيما قبلها ، و(بربهم) متعلق ـ بيشركون ـ والتقديم لمراعاة رؤس الآى ، والتعرض لوصف الربوبية للايذان بكمال قبح ما ارتكبوه من الاشراك الذى هو غاية فى الكفران ، و(ثم) قال فى ارشاد العقل السليم: ليست لتمادى زمان مساس الضر ووقوع الكشف بعد برهة مديدة بل للدلالة

على تراخى رتبة ما يترتب عليه من مفاجآت الاشراك فان ترتبها على ذلك فى أبعد غاية من الضلال *
وفى الكشف متعقبا صاحب الكشاف بأنه لم يذكر وجه الكلام فى قوله تعالى : (ثم اذا مسكم. ثم اذا كشف) وهو على وجهين والله تعالى أعلم - أحدهما أن يكون قوله سبحانه (وما بكم من نعمة فمن الله) من تتمة السابق على معنى انكار اتقاء غير الله تعالى وقد علموا أن كل ما يتقلبون فيه من نعمته فهو سبحانه القادر على سلبها ، ثم أنكر عليهم تخصيصهم بالجؤار عند الضر فى مقابلة تخصيص غيره بالاتقاء ثم اشراكهم به تعالى كفرانا لتلك النعمة وجىء بثم لتفاوت الانكارين فان اتقاء غير المنعم أقرب من الاعراض عنه وهو متقلب فى نعمه ثم اللجأ الى هذا المكفور به وحده عند الحاجة، وأبعد منه الاعراض ولم يجف قدمه من ندى النجاة .
والثانى أن يكون جملة مستقلة واردة للتقريع و(ثم) فى الأول لتراخى الزمان اشعارا بأنهم غمطوا تلك النعم ولم يزالوا عليه الى وقت الالجاء ، وفيه الاشعار بتراخى الرتبة أيضا على سبيل الاشارة ، وفى الثانى لتراخى الرتبة وحده ، اه وهو كلام نفيس، وللطيبى كلام طويل فى هذا المقام ان أردته فارجع اليه *
وقرأ الزهرى (ثم اذا كاشف) وفاعل هنا بمعنى فعل، وفى الآية ما يدل على أن صنيع أكثر العوام اليوم من الجؤار الى غيره تعالى ممن لا يملك لهم بل ولا لنفسه نفعاً ولا ضرا عند اصابة الضر لهم واعراضهم عن دعائه تعالى عند ذلك بالكلية سفه عظيم وضلال جديد لكنه أشد من الضلال القديم، ومما تقشعر منه الجلود وتصعر له الخدود الكفرة أصحاب الأخدود فضلا عن المؤمنين باليوم الموعود ان بعض المتشيخين قال لى وأنا صغير: اياك ثم اياك أن تستغيث بالله تعالى اذا خطب دهاك فان الله تعالى لا يعجل فى اغاثتك ولا يهمه سوء حالتك وعليك بالاستغاثة بالأولياء السالفين فانهم يعجلون فى تفريج كربك ويهمهم سوء ما حل بك فمج ذلك سمعى وهمى دمعى وسألت الله تعالى ان يعصمنى والمسلمين من أمثال هذا الضلال المبين، ولكثير من المتشيخين اليوم كلمات مثل ذلك ﴿ لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ ﴾ من نعمة الكشف عنهم، فالكفر بمعنى كفران النعمة واللام لام العاقبة والصيرورة، وهى استعارة تبعية فانه لما لم ينتج كفرهم واشراكهم غير كفران ما أنعم الله تعالى به عليهم جعل كأنه علة غائية له مقصودة منه ، ويجوز أن يكون الكفر بمعنى الجحود أى انكار كون تلك النعمة من الله تعالى واللام هى اللام ، والمعنيان متقاربان ﴿ فَتَمَتَّعُوا ﴾ أمر تهديد كما هو أحد معانى الأمر المجازية عند الجمهور كما يقول السيد لعبده افعل ما تريد. والالتفات الى الخطاب للايذان بتناهى السخط *
وقرأ أبو العالية (فيمتعوا) بضم الياء التحتية ساكن الميم مفتوح التاء مضارع متع مخففا مبنيا للمفعول وروى ذلك مكحول الشامى عن أبى رافع مولى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهو معطوف (يكفروا) على أن يكون الامران عرضا لهم من الاشراك ، ويجوز أن يكون لام (ليكفروا) لام الامر والمقصود منه التهديد بتخليتهم وما هم فيه لخذلانهم ، فالفاء واقعة فى جواب الامر وما بعدها منصوب باسقاط النون، ويجوز جزمه بالعطف أيضاً كما ينصب بالعطف اذا كانت اللام جارة ﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٥٥ ﴾ عاقبة أمركم وما ينزل بكم من العذاب، وفيه وعيد شديد حيث لم يذكر المفعول اشعارا بأنه لا يوصف. وقرأ أبو العالية أيضا (يعلمون) بالياء التحتية وروى ذلك مكحول عن أبى رافع أيضا ﴿ وَيَجْعَلُونَ ﴾ قيل معطوف على (يشركون) وليس بشىء ، وقيل: لعله عطف على

ما سبق بحسب المعنى تعدادا لجناياتهم أي يفعلون ما يفعلون مما قص عليك ويجعلون ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي لآلهتهم التي لا يعلمون أحوالها وأنها لا تضر ولا تنفع على أن (ما) موصولة والعائد محذوف وضمير الجمع للكفار أو لآلهتهم التي لا علم لها بشيء لأنها جماد على أن (ما) موصولة أيضاً عبارة عن الآلهة، وضمير (يعلمون) عائد عليه، ومفعول (يعلمون) متروك لقصد العموم، ويجوز أن ينزل منزلة اللازم أي ليس من شأنهم العلم، وصيغة جمع العقلاء لوصفهم الآلهة بصفاتهم، ويجوز أن تكون (ما) مصدرية وضمير الجمع للمشركين واللام تعليلية لا صلة الجعل كما في الوجهين الاولين، وصلته محذوفة للعلم بها أي يجعلون لآلهتهم لأجل جهلهم ﴿نَصِيبًا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ من الحرث والانعام وغيرهما مما ذرأ تقربا اليها ﴿تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ﴾ سؤال توبيخ وتقريع في الآخرة، وقيل: عند عذاب القبر، وقيل: عند القرب من الموت ﴿عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ ٥٦﴾ من قبل بأنها آلهة حقيقة بأن يتقرب اليها، وفي تصدير الجملة بالقسم وصرف الكلام من الغيبة الى الخطاب المنبيء عن كمال الغضب من شدة الوعيد ما لا يخفى.

﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾ هم خزاعة وكنانة كانوا يقولون: الملائكة بنات الله تعالى وكأنهم لجهلهم زعموا تأنيثها وبنوتها، وقال الامام: أظن أنهم أطلقوا عليها البنات لاستتارها عن العيون كالنساء، ولهذا لما كان قرص الشمس يجري مجرى المستتر عن العيون بسبب ضوئه الباهر ونوره القاهر أطلقوا عليه لفظ التأنيث.

ولا يرد على ذلك أن الجن كذلك لأنه لا يلزم في مثله الاطراد، وقيل: أطلقوا عليها ذلك للاستتار مع كونها في محل لا تصل اليه الاغيار فهي كبنات الرجل اللاتي يغار عليهن فيسكنهن في محل أمين ومكان مكين، والجن وإن كانوا مستترين لكن لا على هذه الصورة، وهذا أولى مما ذكره الامام، وأما عدم التوالد فلا يناسب ذلك.

﴿سُبْحَانَهُ﴾ تنزيه وتقديس له تعالى شأنه عن مضمون قولهم ذلك أو تعجيب من جراءتهم على التفوه بمثل تلك العظيمة، وهو في المعنى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز.

﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ٥٧﴾ يعني البنين و(ما) مرفوع المحل على أنه مبتدأ والظرف المقدم خبره والجملة حالية وسبحانه اعتراض في حاق موقعه، وجوز الفراء والحوفي أنه في محل نصب معطوف على (البنات) كأنه قيل: ويجعلون لهم ما يشتهون. واعترض عليه الزجاج وغيره بأنه مخالف للقاعدة النحوية وهي أنه لا يجوز تعدي فعل المضمر المتصل المرفوع بالفاعلية وكذا الظاهر الى ضميره المتصل سواء كان تعديه بنفسه أو بحرف الجر إلا في باب ظن وما ألحق به من فقد وعدم فلا يجوز زيد ضربه بمعنى ضرب نفسه ولا زيد مر به أي مر هو بنفسه ويجوز زيد ظنه قائما وزيد فقده وعدمه فلو كان مكان الضمير اسما ظاهرا (١) كالنفس نحو زيد ضرب نفسه أو ضميرا منفصلا نحو زيد ما ضرب إلا اياه وما ضرب زيد الا اياه جاز، فاذا عطف (ما) على (البنات) أدى الى تعدية فعل المضمر المتصل وهو واو (يجعلون) الى ضميره المتصل وهو (هم) المجرور باللام في غير ما استثنى وهو ممنوع عند البصريين ضعيف عند غيرهم فكان حقه أن يقال: لأنفسهم. وأجيب بأن الممنوع إنما هو تعدي الفعل بمعنى وقوعه عليه أو على ما جر بالحرف نحو زيد مر به فان المرور واقع بزيد وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان الجعل ليس واقعا بالجاعلين بل بما يشتهون، ومحصله كما قال الخفاجي المنع في المتعدي بنفسه

(١) قوله اسما ظاهرا وقوله بعده أو ضميرا منفصلا كذا بخطه فليتأمل اه

مطلقا والتفصيل في المتعدي بالحرف بين ماقصد الايقاع عليه وغيره فيمتنع في الأول دون الثاني لعدم ألف ايقاع المرء بنفسه. وابو حيان اعترض القاعدة بقوله تعالى: (وهزي اليك بجذع النخلة واضمم اليك جناحك) والعلامة البيضاوي أجاب بوجه آخر وهو أن الامتناع إنما هو إذا تعدى العمل أولا لا ثانيا وتبعا فانه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، ومنهم من خص ذلك بالمتعدي بنفسه وجوز في المتعدي بالحرف كما هنا وارتضاه الشاطبي في شرح الالفية، وقال الخفاجي: هوقوي عندي لكن لايخفى أن العطف هنا بعد هذا القيل والقال يؤدي الى جعل الجعل بمعنى يعم الزعم والاختيار ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ﴾ أي أخبر بولادتها، واصل البشارة الاخبار بما يسر لكن لما كانت ولادة الانثى تسوءهم حملت على مطلق الاخبار، وجوز ان يكون ذلك بشارة باعتبار الولادة بقطع النظر عن كونها أنثى وقيل: إنه بشارة حقيقة بالنظر إلى حال المبشر به في نفس الامر، وأياما كان فالكلام على تقدير مضاف كما أشرنا اليه ﴿ ظَلَّ وَجْهُهُ ﴾ أي صار ﴿ مُسْوَدًّا ﴾ من الكآبة والحياء من الناس، وأصل معنى ظل أقام نهاراً على الصفة التي تسند إلى الاسم، ولما كان التبشير قد يكون في الليل وقد يكون في النهار فسر بما ذكر وقد تلحظ الحالة الغالبة بناء على ان أكثر الولادات يكون بالليل ويتأخر اخبار المولود له إلى النهار خصوصا بالانثى فيكون ظلوله على ذلك الوصف طول النهار واسوداد الوجه كناية عن العبوس والغم والفكرة والنفرة التي لحقته بولادة الانثى، قيل: إذا قوي الفرح انبسط روح القلب من داخله ووصل إلى الأطراف لاسيما الى الوجه لما بين القلب والدماغ من التعلق الشديد فيرى الوجه مشرقا متلألئا، وإذا قوي الغم انحصر الروح الى باطن القلب ولم يبق له أثر قوي في ظاهر الوجه فيربد ويتغير ويصفر ويسود ويظهر فيه أثر الارضية، فمن لوازم الفرح استنارة الوجه واشراقه ومن لوازم الغم والحزن اربداده واسوداده فلذلك كني عن الفرح بالاستنارة وعن الغم بالاسوداد، ولو قيل بالمجاز لم يبعد بل قال بعضهم: (إنه الظاهر) والظاهر أن (وجهه) أسم ظل (ومسودا) خبره، وجوز كون الاسم ضمير الأحد ووجهه بدلا منه، ولو رفع (مسودا) على أن (وجهه) مبتدأ وهو خبر له والجملة خبر (ظل) صح لكنه لم يقرأ بذلك هنا ﴿ وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨ ﴾ أي مملوء غيظا وأصل الكظم مخرج النفس يقال: أخذ بكظامه إذا أخذ بمخرج نفسه، ومنه كظم الغيظ لاخفائه وحبسه عن الوصول الى مخرجه ٭

وفعيل اما بمعنى مفعول كما أشير اليه أو صيغة مبالغة، والظاهر أن ذلك الغيظ على المرأة حيث ولدت انثى ولم تلد ذكرا، ويؤيده ماروى الاصمعي أن امرأة ولدت بنتا سمتها الذلفاء فهجرها زوجها فانشدت

ما لأبي الذلفاء لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا
يحرد أن لا نلد البنينا وانما نأخذ ما يعطينا

والفقير قد رأيت من طلق زوجته لأن ولدت أنثى، والجملة في موضع الحال من الضمير في (ظل) وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من وجه، وجوز غيره أيضا حاليته من ضمير (مسودا) ﴿ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ ﴾ يستخفي من قومه ﴿ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ﴾ عرفا وهو الانثى، والتعبير عنها بما لاسقاطها بزعمهم عن درجة العقلاء، والجملة مستأنفة أو حال على الاوجه السابقة في وهو كظيم الا كونه من وجهه، والجاران متعلقان بيتوارى و (من) الاولى ابتدائية، والثانية تعليلية اي يتوارى من أجل ذلك، ويروى أن بعض الجاهلية يتوارى في حال الطلق فان

أخبر بذكر ابتهج أو بأنثى حزن وبقي متواريا أياما يدبر فيها مايصنع ﴿ أَيُمْسِكُهُ ﴾ أيتركه ويربيه ﴿ عَلَىٰ هُونٍ ﴾ أي ذل، والجار والمجرور في موضع الحال من الفاعل ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: معناه أيمسكه مع رضاه بهوان نفسه وعلى رغم أنفه، وقيل: حال من المفعول به أي أيمسك المبشر به وهو الأنثى مهانا ذليلا، وجملة (أيمسكه) معمولة لمحذوف معلق بالاستفهام عنها وقع حالا من فاعل (يتوارى) أي محدثا نفسه متفكرا في أن يتركه ﴿ أَمْ يَدُسُّهُ ﴾ يخفيه ﴿ فِي التُّرَابِ ﴾ والمراد يئده ويدفنه حيا حتى يموت وإلى هذا ذهب السدي. وقتادة. وابن جريج وغيرهم، وقيل: المراد اهلاكه سواء كان بالدفن حيا أم بأمر آخر فقد كان بعضهم يلقي الأنثى من شاهق. روي أن رجلا قال: يارسول الله والذي بعثك بالحق ماأجد حلاوة الاسلام منذ أسلمت، وقد كانت لي في الجاهلية بنت وأمرت امرأتي أن تزينها وأخرجتها فلما انتهيت إلى واد بعيد القعر ألقيتها فقالت ياأبت قتلتني فكلما ذكرت قولها لم ينفعني شيء فقال ﷺ: ومافي الجاهلية فقد هدمه الاسلام ومافي الاسلام يهدمه الاستغفار. وكان بعضهم يغرقها، وبعضهم يذبحها إلى غير ذلك، ولما كان الكل اماتة تفضي إلى الدفن في التراب قيل: (أم يدسه في التراب) وقيل: المراد اخفاؤه عن الناس حتى لايعرف كالمدسوس في التراب، وتذكير الضميرين للفظ (ما). وقرأ الجحدري بالتأنيث فيهما عودا على قوله سبحانه: (بالأنثى) أو على معنى (ما)، وقرئ بتذكير الأول وتأنيث الثاني، وقرأ الجحدري أيضا. وعيسى (هوان) بفتح الهاء وألف بعد الواو، وقرىء (على هون) بفتح الهاء واسكان الواو وهو بمعنى الذل أيضا، ويكون بمعنى الرفق واللين وليس بمراد، وقرأ الأعمش (على سوء) وهي عند أبي حيان تفسير لاقراءة لمخالفتها السواد ﴿ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٥٩ ﴾ حيث يجعلون لمن تنزه عن الصاحبة والولد ماهذا شأنه عندهم والحال أنهم يتحاشون عنه ويختارون لأنفسهم البنين، فمدار الخطأ جعلهم ذلك لله تعالى شأنه مع إبائهم إياه لا جعلهم البنين لأنفسهم ولاعدم جعلهم له سبحانه، ويجوز أن يكون مداره التعكيس كقوله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى)، وقال ابن عطية: هذا استقباح منه تعالى شأنه لسوء فعلهم وحكمهم في بناتهم بالامساك على هون أو الوأد مع أن رزق الجميع على الله سبحانه فكأنه قيل: الاساء مايحكمون في بناتهم وهو خلاف الظاهر جدا، وروي الأول عن السدي وعليه الجمهور. والآية ظاهرة في ذم من يحزن إذا بشر بالأنثى حيث أخبرت أن ذلك فعل الكفرة، وقد أخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة أنه قال في قوله سبحانه: (وإذا بشر) الخ هذا صنيع مشركي العرب أخبركم الله تعالى بخبثه فأما المؤمن فهو حقيق أن يرضى بما قسم الله تعالى له وقضاء الله تعالى خير من قضاء المرء لنفسه، ولعمري ماندري أي خير لرب جارية خير لأهلها من غلام، وإنما أخبركم الله عز وجل بصنيعهم لتجتنبوه ولتنتهوا عنه. واستدل القاضي بالآية على بطلان مذهب القائلين بنسبة أفعال العباد اليه تعالى لأن في ذلك اضافة فواحش لو أضيفت إلى أحدهم أجهد نفسه في البراءة منها والتباعد عنها قال: فحكم هؤلاء القائلين مشابه لحكم هؤلاء المشركين بل أعظم لأن اضافة البنات اليه سبحانه اضافة لقبيح واحد وهو أسهل من اضافة كل القبائح والفواحش اليه عز وجل. وأجيب عن ذلك بأنه لما ثبت بالدليل استحالة الصاحبة والولد عليه سبحانه أردفه عز وجل بذكر هذا الوجه الاقناعي والا فليس كل ماقبح منا في العرف قبح منه تعالى، ألا ترى أن رجلا لو زين اماءه وعبيده وبالغ في تحسين صورهم وصورهن ثم بالغ في تقوية

الشهوة فيهم وفيهن ثم جمع بين الشكل وأزال الحائل والمانع وبقي ينتظر ما يحدث بينهم من الوقاع وغيره عد من أسفه السفهاء، وعد صنيعه أقبح كل صنيع مع أن ذلك لا يقبح منه تعالى بل قد صنعه جل جلاله فعلم أن التعويل على مثل هذه الوجوه المبنية على العرف إنما يحسن إذا كانت مسبوقة بالدلائل القطعية، وقد ثبت بها امتناع الولد عليه سبحانه فلا جرم حسنت تقويتها بهذه الوجوه الاقناعية. وأما أفعال العباد فقد ثبت بالدلائل القاطعة أن خالقها هو الله تعالى فكيف يمكن الحاق أحد البابين بالآخر لولا سوء التعصب ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ ممن ذكرت قبائحهم ﴿ مَثَلُ السَّوْءِ ﴾ صفة السوء التي هي كالمثل في القبح وهي الحاجة إلى الولد ليقوم مقامهم بعد موتهم ويبقى به ذكرهم، وإيثار الذكور للاستظهار، ووأد البنات لدفع العار أو خشية الاملاق على حسب اختلاف أغراض الوائدين المنادي كل واحد من ذلك بالعجز والقصور والشح البالغ. وعن ابن عباس (مثل السوء) النار، وأظنه لا يصح عنه رضي الله تعالى عنه، ومنع ابن عطية حمل المثل على الصفة وقال: إنه لا يضطر اليه لأنه خروج عن اللفظ بل هو على بابه، وذلك أنهم إذا قالوا: إن البنات لله سبحانه فقد جعلوا لله عز وجل مثلا فان البنات من البشر وكثرة البنات أمر مكروه عندهم ذميم فهو المثل السوء الذي أخبر الله تعالى بأنه لهم، وليس في البنات فقط بل لما جعلوا له مالى البنات جعله هو سبحانه لهم على الاطلاق في كل سوء ولا غاية أبعد من عذاب النار اه، وهو أشبه شيء عندي بالرطانة كما لا يخفى، ووضع الموصول موضع الضمير للاشعار بأن مدار اتصافهم بتلك القبائح هو الكفر بالآخرة ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ أي الصفة العجيبة الشأن التي هي مثل في العلو مطلقا وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والجود الواسع والنزاهة عن صفات المخلوقين ويدخل فيه علوه تعالى عما يقول (١) علوا كبيرا. وأخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة أن المثل الأعلى شهادة أن لا اله الا الله وهو رواية عن ابن عباس. والذي أخرجه عنه البيهقي في الاسماء والصفات وغيره هو (ليس كمثله شيء) ﴿ وَهُوَ الْعَزِيزُ ﴾ المنفرد بكمال القدرة على كل شيء ومن ذلك مؤاخذتهم بقبائحهم، وقيل: هو الذي لا يوجد له نظير ﴿ الْحَكِيمُ ٦٠ ﴾ الذي يفعل كل ما يفعل بمقتضى الحكمة البالغة.

﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ ﴾ الظالمين مطلقا، وقيل: بالكفر والمؤاخذة مفاعلة من فاعل بمعنى فعل وهو الظاهر، وقال ابن عطية: هي مجاز كأن العبد يأخذ حق الله تعالى بمعصيته والله تعالى يأخذه منه بمعاقبته وكذا الحال في مؤاخذة الخلق بعضهم بعضا ﴿ بِظُلْمِهِمْ ﴾ أي بسبب كفرهم ومعاصيهم بناء على أن الظلم فعل ما لا ينبغي ووضعه في غير موضعه، وقد يخص بالكفر والتعدي على الغير ويدخل فيه ما عد من القبائح، وهذا تصريح بما أفاده قوله تعالى: (وهو العزيز الحكيم) وايذان بأن ما أتاه هؤلاء الكفرة من القبائح قد تناهى إلى أمد لا غاية وراءه ﴿ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا ﴾ أي على الأرض المدلول عليها بالناس وبقوله تعالى: ﴿ مِن دَابَّةٍ ﴾ بناء على شهرة كون الدبيب في الأرض أي ما ترك عليها شيئا من الدواب أصلا بل أهلكها بالمرة، أما الظالم فبظلمه وأما غيره فبشؤم ذلك فقد قال سبحانه: (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) وأخرج البيهقي في الشعب وغيره عن أبي هريرة أنه سمع رجلا يقول: ان الظالم لا يضر الا نفسه فقال: بلى والله ان الحبارى لتموت هزلا

(١) قوله عما يقول كذا بخطه والظاهر «عما يقولون» الخ

في وكرها من ظلم الظالم، وأخرج أيضاً هو فيه وغيره عن ابن مسعود قال: كاد الجعل أن يعذب في جحره بذنب ابن آدم ثم قرأ الآية، وأخرج أحمد في الزهد عنه أنه قال: ذنوب ابن آدم قتلت الجعل في جحره ثم قال: أي والله زمن غرق قوم نوح عليه السلام، وقيل: المراد من دابة ظالمة على أن التنوين للتنويع وهو مخصوص بالكفار والعصاة من الانس، وقيل: منهم ومن الجن، وقيل: المراد الدابة الظالمة الفاعلة لما لا ينبغي شرعاً أو عرفاً فيدخل بعض الدواب إذا ضر غيره، وقالت فرقة منهم ابن عباس: المراد بالدابة المشرك فقد قال تعالى: (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وقال الجبائي: الدابة على عمومها فتشمل سائر الحيوانات، والمراد بالناس الظالمون مطلقاً، ووجه الملازمة أنه تعالى لو آخذهم بما كسبوا من كفر أو معصية لعجل هلاكهم وحينئذ لا يبقى لهم نسل، ومن المعلوم أن لا أحد إلا وفي آبائه من يستحق العقاب وإذا هلكوا جميعاً وبطل نسلهم لا يبقى أحد من الناس وحينئذ يهلك الدواب لأنها مخلوقة لمنافع العباد ومصالحهم كما يشعر به قوله تعالى: (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وبتخصيص الناس يسقط الاستدلال بالآية على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام، وقال بعض المحققين: لا حاجة الى التخصيص في ذلك والآية من باب بنو تميم قتلوا قتيلا لتظافر الادلة والنصوص على عصمة الانبياء عليهم السلام. فلا يقال: الأصل الحمل على الحقيقة،

واستدل بعضهم للتخصيص بقوله تعالى: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) والا يفسد التقسيم، وقد يقال: انه ما أحد إلا وهو متصف بظلم إلا أن مراتبه مختلفة فحسنات الابرار سيئات المقربين، والعصمة التي تدعى للانبياء عليهم السلام إنما هي العصمة مما يعد ذنباً بالنسبة إلى غيرهم وأما العصمة مما يعد ذنباً بالنسبة الى مقامهم ومرتبتهم فلا تدعى لهم إذ قد وقع ذلك منهم كما يشهد به كثير من الآيات. وأخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ لو ان الله تعالى يؤاخذني وعيسى ابن مريم بذنوبنا -وفي لفظ- بما جنت هاتان الابهام والتي تليها لعذبنا ما يظلمنا شيئاً» نعم انه لا يقال لنبي هو ظالم ولا للانبياء عليهم السلام هم ظالمون ويقال الناس ظالمون وهذا نظير قولهم: لا يقال لله سبحانه خالق القردة والخنازير ويقال هو خالق كل شيء، ورب شيء يجوز تبعاً ولا يجوز استقلالاً، وأمر التقسيم هين عند المتأمل فليتأمل، ومن الناس من احتج بالآية على أن أصل المضار الحرمة إذ لو كان الضرر مشروعاً فاما أن يكون مشروعاً على وجه يكون جزاء على جرم أولا وكلا القسمين باطل، أما الأول فللآية وذلك من وجهين

الأول أنها لمكان لو تقتضي أنه تعالى ما آخذ الناس بظلمهم وأنه ترك على ظهرها دابة. الثاني أن مقتضى المؤاخذة عدم ترك دابة على ظهرها ونحن نشاهد أنه سبحانه قد ترك كثيراً من الدواب فيجب القطع بأنه تعالى لم يؤاخذ بالظلم، وأما الثاني فباطل بالاجماع فثبت بمقتضى الآية تحريم المضار، ويؤكد ذلك آيات أخر وأخبار، وحينئذ يقال: إذا وقعت حادثة مشتملة على الضرر من جميع الوجوه فان وجدنا نصاً يدل على كونه مشروعاً قضينا به تقديماً للخاص على العام والا قضينا بالحرمة بناء على الأصل الذي قرر. واستدل بها المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم ووجهه مع رده غني عن البيان ﴿وَلَٰكِن﴾ لا يؤاخذهم بذلك بل ﴿يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ سماه سبحانه وعينه لأعمارهم أو لعذابهم كي يتوالدوا أو يكثر عذابهم ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ المسمى ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ عنه ﴿سَاعَةً﴾ أقل مدة ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ٦١﴾ عليه، وقد مر الكلام في نظيرها ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ﴾ أي يثبتون

له سبحانه وينسبون اليه بزعمهم ﴿ مَا يَكْرَهُونَ ﴾ الذي يكرهونه لأنفسهم من البنات، والتعبير بما عند أبي حيان على ارادة النوع، وهذا على ماسمعت تكرير لما سبق تثنية للتقريع وتوطئة لقوله تعالى: ﴿ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ ﴾ أي يجعلون لله تعالى ما يجعلون ومع ذلك تصف ألسنتهم الكذب وهو ﴿ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى ﴾ أي العاقبة الحسنى عند الله عز وجل ولا يتعين ارادة الجنة •

وعن بعضهم أن المراد بها ذلك بناء على أن منهم من يقر بالبعث وهذا بالنسبة لهم أو أنه على الفرض والتقدير كما روى أنهم قالوا: ان كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صادقاً في البعث فلنا الجنة بما نحن عليه، قيل: وهو المناسب لقوله تعالى الآتي: (لاجرم أن لهم النار) لظهور دلالته على أنهم حكموا لأنفسهم بالجنة، فلا يرد أنهم كيف قالوا ذلك وهم منكرون للبعث، وعن مجاهد أنهم أرادوا بالحسنى البنين وليس بذاك وقال بعض المحققين: المراد بما يكرهون- أعم مما تقدم فيشمل البنات وقد علم كراهتهم لها وإثباتها لله تعالى بزعمهم والشركاء في الرياسة فان أحدهم لايرضى أن يشرك في ذلك ويزعم الشريك له سبحانه والاستخفاف برسل الله تعالى عليهم السلام فانهم يغضبون لو استخف برسول لهم أرسلوه في أمر لغيرهم ويستخفون برسل الله تعالى عليهم السلام وأراذل الاموال فانهم كانوا اذا رأوا ما عينوه لله تعالى من أنعامهم أزكى بدلوه بما لآلهتهم وإذا رأوا ما لآلهتهم أزكى تركوه لها ولو فعل نحو ذلك معهم غضبوا، وعلى هذا يفسر الجعل بما يعم الزعم والاختيار و(ما) تعم العقلاء وغيرهم ولا يخلو الكلام عن نوع تكرير، والمراد من (تصف ألسنتهم الكذب) يكذبون وهو من بليغ الكلام وبديعه، ومثله قولهم: عينها تصف السحر أي ساحرة وقدها يصف الهيف أي هيفاء، وقول أبي العلاء المعري:

سرى برق المعرة بعد وهن فبات برامة يصف الكلالا

وسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً تمام الكلام في ذلك، والظاهر ان (الكذب) مفعول (تصف) و(أن لهم) بدل منه أو بتقدير بأن لهم ولما حذفت الباء صار في موضع نصب عند سيبويه، وعند الخليل هو في موضع جر، وجوز أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف كما أشرنا اليه في بيان المعنى، وجوز أبو البقاء كون (الكذب) بدلا مما يكرهون- وهو كما ترى. وقرأ الحسن- ومجاهد باختلاف (ألسنهم) باسقاط التاء وهي لغة تميم، واللسان يذكر ويؤنث قيل: فيجمع المذكر على ألسنة نحو حمار وأحمرة والمؤنث على ألسن كذراع وأذرع. وقرأ معاذ بن جبل. وبعض أهل الشام (الكذب) بثلاث ضمات وهو جمع كذوب كصبير وصبر وهو مقيس. وقيل: جمع كاذب نحو شارف وشرف وهو غير مقيس، ورفعه على أنه صفة الالسنة و(أن لهم الحسنى) حينئذ مفعول (تصف) ﴿ لَا جَرَمَ ﴾ أي حقاً ﴿ أَنَّ لَهُمُ ﴾ مكان مازعموه من الحسنى ﴿ النَّارَ ﴾ التي ليس وراء عذابها عذاب وهي علم في السوأى، وكلمة (لا) رد للكلام و(جرم) بمعنى كسب و(ان لهم) في موضع نصب على المفعولية اى كسب ماصدر منهم ان لهم ذلك •

والى هذا ذهب الزجاج، وقال قطرب: (جرم) بمعنى ثبت ووجب و(ان لهم) في موضع رفع على الفاعلية له، وقيل: (لاجرم) بمعنى حقا و(ان لهم) فاعل حق المحذوف، وقد مر تمام الكلام في ذلك وحلا. وقرأ الحسن. وعيسى بن عمر (إن لهم) بكسر الهمزة وجعل الجملة جواب قسم أغنت عنه (لا جرم) وكذا قرءا بالكسر في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ ٦٢ ﴾ أي مقدمون معجل بهم اليها على ماروى عن الحسن. وقتادة من افرطته الى كذا قدمته

وهو معدى بالهمزة من فرط إلى كذا تقدم اليه، ومنه انا وفرطكم على الحوض» أى متقدمكم وكثيراً مايقال للمتقدم الى الماء لاصلاح نحو دلو فارط وفرط. وأنشدوا للقطامى :

واستعجلونا وكانوا من صحابتنا كما تعجل فراط لوراد

وقال مجاهد . وابن جبير . وابن أبى هند: أى متركون فى النار منسيون فيها أبداً من أفرطت فلاناخلفى اذا تركته ونسيته . وقرأ ابن عباس.وابن مسعود .وأبو رجاء .وشيبة.ونافع.وأكثر أهل المدينة (مفرطون) بكسر الراء اسم فاعل من أفرط اللازم اذا تجاوز أى متجاوزو الحد فى معاصى الله تعالى. وقرأ أبو جعفر (مفرطون) بتشديد الراء وكسرها من فرط فى كذا اذا قصر أى مقصرون فى طاعة الله تعالى، وعنه أنه قرأ (مفرطون) بتشديد الراء وفتحها من فرطه المعدى بالتضعيف من فرط بمعنى تقدم أى مقدمون إلى النار •

﴿ تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ ﴾ تسلية للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عما كان يناله من جهالات قومه الكفرة ووعيد لهم على ذلك ، ولا يخفى مافى ذلك من عظيم التأكيد أى أرسلنا رسلا إلى أمم من قبل أمتك أو من قبل إرسالك إلى هؤلاء فدعوهم إلى الحق ﴿ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ﴾ القبيحة فلم يتركوها ولم يمتثلوا دعوة الرسل عليهم السلام، وقد تقدم الكلام فى نسبة التزيين الى الشيطان ﴿ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ﴾ أى قرين الامم وبئس القرين أو متولى اغوائهم وصرفهم عن الحق ﴿ الْيَوْمَ ﴾ أى يوم زين الشيطان أعمالهم فيه، وهو وإن كان ماضيا واليوم المعرف معروف فى زمان الحال كالآن لكن صور بصورة الحال ليستحضر السامع تلك الصورة العجيبة ويتعجب منها، وسمى مثل ذلك حكاية الحال الماضية وهو استعارة من الحضور الخارجى للحضور الذهنى أو المراد باليوم مدة الدنيا لأنها كالوقت الحاضر بالنسبة للآخرة وهى شاملة الماضى والآتى ومابينهما أى فهو وليهم فى الدنيا ﴿ وَلَهُمْ ﴾ فى الاخرى ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٦٣ ﴾ وهو عذاب النار، وقد ورد اطلاق اليوم على مدتها كثيرا فهو مجاز متعارف وليس فيه حكاية لما مضى أو يوم القيامة الذى فيه عذابهم لكن صور بصورة الحال استحضاراً له كما فى الوجه الأول إلا انه حكاية حال آتية وفى الأول حكاية حال ماضية. وليس من مجاز الأول، والولى على هذا بمعنى الناصر اى لاناصر لهم فى ذلك اليوم غيره وهو نفى للناصر على أبلغ وجه على حد قوله :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

ولايجوز أن يكون بمعنى المتولى للاغواء اذ لا إغواء ثمة ولا بمعنى القرين لانه فى الدرك الاسفل من النار، وجوزه بعضهم باعتبار أنه معهم فى النار فى الجملة ولايضر اختلافهم فى الدركات، والظاهر أن ضمائر الجمع كلها للامم كما أشرنا اليه فى بعضها ، وجوز الزمخشرى أن يكون ضمير (وليهم) المضاف اليه لقريش لا للامم و (اليوم) بمعنى الزمان الذى وقع فيه الخطاب أى زين الشيطان للكفرة المتقدمين اعمالهم فهو ولى هؤلاء لانهم منهم• وأن يكون الضمير للمتقدمين ، والكلام على حذف مضاف أى ولى أمثالهم ، والمراد من الامثال قريش •

وتعقب ذلك أبو حيان بأن فيه بعدا لاختلاف الضمائر من غير داع اليه ولا إلى تقدير المضاف . ورد بان لفظ اليوم داع اليه ، وقال الطيبى : إنه الوجه وعليه النظم الفائق لأن فى تصدير القسمية بقوله تعالى :

(تالله) بعد انكارهم الرسالة وتعداد قبائحهم الاشعار بأن ماذكر كالتسلية للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فكأنه قيل : ان الامم الخالية مع الرسل السالفة لم تزل على هذه الوتيرة فلك أسوة بالرسل عليهم السلام وقومك خلف لتلك الامم فلا تهتم لذلك فان ربك ينتقم لك منهم فى الدنيا والآخرة فاشتغل أنت بتبليغ ما أنزل اليك وتقرير أنواع الدلائل المنصوبة على الوحدانية وبالتنبيه على اقامة الشكر على نعم الله تعالى المتظاهرة اه‍ .

وقال فى الكشف : لا ترجيح لهذا الوجه من حيث التسلي اذ الكل مفيد لذلك على وجه بين وانما الترجيح للوجه الصائر الى استحضار الحال لما فيه من مزيد التشفى اه‍ ، والحق أن ماذكره الزمخشرى غير ظاهر وما قيل : ان لفظ (اليوم) داع اليه فقى حيز المنع ، وقصارى مايقال : وجود القرينة المصححة لا المرجحة هذا وذكر فى الكشف فى بيان ربط الآيات أن قوله سبحانه : (ويجعلون لما لا يعلمون) الى هذا الموضع فن آخر من كفراتهم وتعداد قبائحهم ، وجاز أن يكون من تتمة سابقه على منوال (وما بكم من نعمة فمن الله) الا أنه بنى على الغيبة دلالة على أنه فن آخر ، وهذا قريب المتناول ، وجاز أن يجعل عطفا على قوله تعالى : (وأقسموا بالله) فان ماوقع من الكلام بعده من تتمته اعتراضا واستطرادا كأنه قيل : ذلك معتقدهم فى المعاد وهذا فى المبدأ وهم فيما بين ذلك متدينون بهذا الدين القويم ومع اختلاف العقيدة فى المبدأ والمعاد يدعون أن لهم الحسنى فيحق لهم ضد ذلك حقا ثم قال : وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ شديد الملائمة على هذا الوجه لقوله سبحانه هنالك : (ليبين لهم الذى يختلفون فيه) ، ولقوله تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم) وفيه أن من استبان له الهدى بهذا البيان استغنى عن ذلك البيان حيث لاينفعه الا العلم بكذبه وهذا أنسب لتأليف النظم اه‍ .

وأنت تعلم أن احتمال العطف بعيد ، والمراد بالكتاب القرآن فانه الحقيق بهذا الاسم ، والاستثناء مفرغ من أعم العلل أى ما أنزلناه عليك لعلة من العلل الا لتبين لهم ما اختلفوا فيه من البعث وقد كان فيهم من يؤمن به وأشياء من التحليل والتحريم والاقرار والانكار ومقتضى رجوع الضمائر السابقة الى الامم السالفة أن يرجع ضمير (لهم) و(اختلفوا) اليهم أيضا لكن منع عنه عدم تأتى تبيين الذى اختلفوا فيه لهم فمنهم من جعله راجعا الى قريش لان البحث فيهم ومنهم من جعله راجعا الى الناس مطلقا لعدم اختصاص ذلك بقريش ويدخلون فيه دخولا أوليا .

﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ عظيمين ﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٦٤ ﴾ خصهم بالذكر لكونهم المغتنمين آثاره . والاسمان ـ قال أبو حيان : ـ فى موضع نصب على أنهما مفعول من أجله والناصب (أنزلنا) ولما اتحد الفاعل فى العلة والمعلول وصل الفعل لهما بنفسه ، ولما لم يتحد فى (لتبين) لان فاعل الانزال هو الله تعالى لا الرسول عليه الصلاة والسلام وصلت العلة بالحرف .

وقال الزمخشرى : هما معطوفان على محل (لتبين) وهو ليس بصحيح لان محله ليس نصبا فيعطف منصوب عليه ، ألا ترى أنه لو نصب لم يجز لاختلاف الفاعل اه‍ . وتعقب بأن معنى كونه فى محل نصب أنه فى محل لوخلا من الموانع ظهر نصبه وهو هنا كذلك لمن تأمل فقوله : ليس بصحيح لان محله ليس نصبا ليس على ما ينبغى .

وقال الحلبى : ان ذلك ممنوع اذ لا خلاف فى أن محل الجار والمجرور النصب ولذا أجازوا مررت بزيد وعمرا بالعطف على المحل ، وللخفاجى ههنا كلام ان أردته فارجع اليه وراجع ، ولعله انما قدمت علة التبيين على علتى الهدى والرحمة

لتقدمه في الوجود عليهما ﴿ وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ تقدم الكلام في مثله، وهذا على ما قيل تكرير لما سبق تأكيدا لمضمونه وتوحيدا لما يعقبه من أدلة التوحيد ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ ﴾ بما أنبت به فيها من أنواع النباتات ﴿ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ بعد يبسها فالاحياء والموت استعارة للانبات واليبس، وليس المراد اعادة اليابس بل انبات مثله، والفاء للتعقيب العادي فلا ينافيه ما بين المتعاطفين من المهلة، ونظير ذلك تزوج فولد له ولد، والآية دليل لمن قال: إن المسببات بالاسباب لا عندها ومن قال به أول ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ ﴾ أي في انزال الماء من السماء واحياء الارض الميتة ﴿ لَآيَةً ﴾ وأية آية دالة على وحدته سبحانه وعلمه وقدرته وحكمته جل شأنه، والاشارة بما يدل على البعد إما لتعظيم المشار اليه أو لعدم ذكره صريحا ﴿ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ٦٥ ﴾ قال المولى ابن الكمال: أريد بالسمع القبول كما في سمع الله لمن حمده أي لقوم يتأملون فيها ويعقلون وجه دلالتها ويقبلون مدلولها، وإنما خص كونها آية لهم لأن غيرهم لا ينتفع بها وهذا كالتخصيص في قوله تعالى: (هدى ورحمة لقوم يؤمنون) وبما قررناه تبين وجه العدول عن يبصرون إلى (يسمعون) انتهى، وقال الخفاجي: اللائق بالمقام ما ذكره الشيخان وبيانه أنه تعالى لما ذكر أنه أرسل إلى الامم السالفة رسلا وكتبا فكفروا بها فكان لهم خزي في الدنيا والآخرة عقبه بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة لمن أرسل اليه اشارة إلى أن مخالفة أمته لمن قبلهم تفريهم من سعادة الدارين وتبشيرا له عليه الصلاة والسلام بكثرة متابعيه وقلة مناويه وأنهم سيدخلون في دينه أفواجا أفواجا ثم أتبع ذلك على سبيل التمثيل لانزاله تلك الرحمة التي أحيت من موتة الضلال انزال الامطار التي أحيت موات الارض وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا ولولا هذا لكان قوله تعالى: (والله أنزل من السماء ماء) كالاجنبي عما قبله وبعده، وقوله سبحانه: (أن في ذلك لآية) الخ تتميم لقوله تعالى: (وما أنزلنا) الخ والمقصود بالذات منه فالمناسب (يسمعون) لا يبصرون ولو كان تتميما لملاصقه من الانبات لم يكن ليسمعون بمعنى يقبلون مناسبة أيضا، ثم قال: ومن لم يقف على مخط نظرهم قال في جوابه: يمكن أن يحمل على يسمعون قولي والله أنزل الخ فانه مذكر وحامل على تأمل مدلوله انتهى، وفي قوله عقبه: بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة اشارة الخ خفاء كما لا يخفى، ومتى كان تتميما لقوله تعالى: (وما أنزلنا) الخ لم يظهر جعل المشار اليه ما سمعت وهو الظاهر، وفي البحر أنه تعالى لما ذكر انزال الكتاب للتبيين كان القرآن حياة للارواح وشفاء لما في الصدور من علل العقائد ولذلك ختم بقوله سبحانه لقوم يؤمنون أي يصدقون والتصديق محله القلب ذكر سبحانه انزال المطر الذي هو حياة الاجسام وسبب بقائها ثم أشار سبحانه باحياء الارض بعد موتها إلى احياء القلوب بالقرآن كما قال تعالى: (أومن كان ميتا فأحييناه) فكما تصير الارض خضرة بالنبات نضرة بعد همودها كذلك القلب يحيا بالقرآن بعد أن كان ميتا بالجهل ولذلك ختم تعالى بقوله سبحانه: (يسمعون) أي يسمعون هذا التشبيه المشار اليه والمعنى سماع انصاف وتدبر، ولملاحظة هذا المعنى والله تعالى أعلم لم يختم سبحانه بلقوم يبصرون وإن كان انزال المطر مما يبصر ويشاهد انتهى.

وفيه أيضا من التكلف ما فيه، وأقول: لعل الاظهر أن المشار اليه ما ذكر من الانزال والاحياء والسماع على ظاهره والكلام تتميم لملاصقه والعدول عن يبصرون إلى (يسمعون) للاشارة إلى ظهور هذا المعتبر فيه وأنه لا يحتاج إلى النظر ولا التفكر وإنما يحتاج المنبه إلى أن يسمع القول فقط، ويكفي في ربط الآية بما قبلها تشارك الكتاب والمطر

في الاحياء لكن في ذاك احياء القلوب وفي هذا احياء الارض الجدوب فتأمل ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ أي معبرا يعبر به من الجهل إلى العلم، وأصل معنى العبر والعبور التجاوز من محل إلى آخر ، وقال الراغب: العبور مختص بتجاوز الماء بسباحة ونحوها، والمشهور عمومه فاطلاق العبرة على مايعتبر به لما ذكر لكنه صار حقيقة في عرف اللغة ؟ والتنكير للتفخيم أي لعبرة عظيمة ﴿ نُسْقِيكُمْ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل كيف العبرة فيها؟ فقيل: نسقيكم ﴿ مِمَّا فِي بُطُونِهِ ﴾ ومنهم من قدر هنا مبتدأ وهو هي نسقيكم ولا حاجة اليه، وضمير (بطونه) للانعام وهو اسم جمع واسم الجمع يجوز تذكيره وافراده باعتبار لفظه وتأنيثه وجمعه باعتبار معناه، ولذا جاء بالوجهين في القرآن وكلام العرب كذا قيل *

ونقل عن سيبويه أنه عد الانعام مفردا وكلامه رحمه الله تعالى متناقض ظاهرا فانه قال في باب ما كان على مثال مفاعل ومفاعيل مانصه: وأما أجمال وفلوس فانها تنصرف وما أشبهها لانها ضارعت الواحد، ألا ترى انك تقول: أقوال وأقاويل واعراب وأعاريب وأيد وأياد فهذه الاحرف تخرج الى مفاعل ومفاعيل كما يخرج الواحد اليه اذا كسر للجمع، وأما مفاعل ومفاعيل فلا يكسر فيخرج الجمع الى بناء غير هذا لأن هذا هو الغاية فلما ضارعت الواحد صرفت، ثم قال: وكذلك الفعول لو كسرت مثل الفلوس فانك تخرجه الى فعائل كما تقول جدود وجدائد وركوب وركائب . ولو فعلت ذلك بمفاعل ومفاعيل لم يجاوز هذا البناء، ويقوى ذلك أن بعض العرب تقول: أتى للواحد فيضم الالف، وأما أفعال فقد يقع للواحد ومن العرب من يقول هو الانعام قال جل ثناؤه: (نسقيكم مما في بطونه) وقال أبو الخطاب: سمعت العرب تقول: هذا ثوب أكياس انتهى *

وقال رحمه الله تعالى في باب مالحقته الزوائد من بنات الثلاثة وليس في الكلام أفعيل ولا أفعول ولا أفعال ولا افعل ولا افعال الا أن تكسر عليه أسماء للجمع انتهى، وقد اضطرب الناس في التوفيق بين كلاميه فذهب أبو حيان الى تأويل الاول وابقاء الثاني على ظاهره من أن أفعالا لا يكون من ابنية المفرد فحمل قوله أولا وأما افعال فقد يقع للواحد الخ: على أن بعض العرب قد يستعمله فيه مجازا كالانعام بمعنى النعم كما قال الشاعر :

ترکنا الخيل والنعم المفدي   وقلنا للنساء بها أقيمي

وليس مراده أنه مفرد صيغة ووضعا بدليل ماصرح به في الموضع الآخر من أنه لا يكون الا جمعا، واعترض عليه بأن مقصود سيبويه بما ذكره أولا الفرق بين صيغتي منتهى الجموع وافعال وفعول حيث منع الصرف للاول دون الثاني بوجوه منها أن الاولين لا يقعان على الواحد بخلاف الآخيرين كما أوضحه فلو لم يكن وقوع افعال على الواحد بالوضع لم يحصل الفرق فلا يتم المقصود. نعم لا كلام في تدافع كلاميه، وأيضا لو كان كذلك لم يختص ببعضهم، وأيضا أن التجوز بالجمع عن الواحد يصح في كل جمع حتى صيغتي منتهى الجموع. وتعقبه الخفاجي بقوله: والحق أنه لاتدافع بين كلاميه فانه فرق بين صيغتي منتهى الجموع والصيغتين الاخيرتين بأن الاولتين لا تجمعان والاخيرتان تجمعان فاشبهتا الآحاد ثم قوى ذلك بأن قوما من العرب استعملت أتى وهو على وزن فعول مفردا حقيقة، ومنهم من استعمل الانعام وهو على وزن افعال كذلك، وقد اشار الى أن ذلك لغة نادرة ببعض، ومن وما ذكره بعد بناء على اللغة المتداولة، وقوله: إن مقصوده أولا الفرق بوجوه لاوجه له لما يعرفه

حلة الكتاب انتهى، ويعلم منه ان رجوع الضمير المفرد المذكر الى الانعام عند سيبويه باعتبار أنه مفرد على لغة بعض العرب ومن قال: إنه جمع نعم جعل الضمير للبعض اما المقدر أي بعض الانعام أو المفهوم منها أو للانعام باعتبار بعضها وهو الاناث التي يكون اللبن منها او لواحده كما في قول ابن الحاجب: المرفوعات هو ما اشتمل على علم الفاعلية أو له على المعنى لأن أل الجنسية تسوي بين المفرد والجمع في المعنى فيجوز عود ضمير كل منهما على الآخر. وفي البحر أعاد الضمير مذكرا مراعاة الجنس لأنه إذا صح وقوع المفرد الدال على الجنس مقام جمعه جاز عوده عليه مذكرا كقولهم هو أحسن الفتيان وأنبله لأنه يصح هو أحسن فتى وإن كان هذا لا ينقاس عند سيبويه، وقيل جمع التكسير فيما لا يعقل يعامل معاملة الجماعة ومعاملة الجمع فيعود الضمير عليه مفردا كقوله ه مثل الفراخ نتفت حواصله ه وقال الكسائي: أفرد وذكر على تقدير المذكور كما يفرد اسم الاشارة بعد الجمع كقوله:

فيها خطوط من سواد وبلق ... كأنه في الجلد توليع البهق

وهو في القرآن سائغ ومنه قوله تعالى: (إن هذه تذكرة فمن شاء ذكره. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي) ولا يكون هذا إلا في التأنيث المجازي فلا يجوز جاريتك ذهب. واعترض بأنه كيف جمع نعم، وهي تختص بالابل والانعام تقال للبقر والابل والغنم مع أنه لو اختص كان مساويا. وأجيب بأن من يراه جمعا له يخص الانعام أو يعمم النعم ويجعل التفرقة ناشئة من الاستعمال ويجعل الجمع للدلالة على تعدد الأنواع ه

وقرأ ابن مسعود بخلاف عنه. والحسن. وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما. وابن عامر. ونافع. وأبو بكر. وأهل المدينة (نسقيكم) بفتح النون هنا وفي المؤمنين على أنه مضارع سقى وهو لغة في أسقى عند جمع وأنشدوا قول لبيد:

سقى قومي بني مجد وأسقى ... نميرا والقبائل من هلال

وقال بعض: يقال سقيته لشفته وأسقيته لماشيته وأرضه، وقيل: سقاه بمعنى رواه بالماء وأسقاه بمعنى جعله شرابا معدا له، وفيه كلام بعد فتذكر. وقرأ أبو رجاء (يسقيكم) بالياء مضمومة والضمير عائد على الله تعالى، وقال صاحب اللوامح: ويجوز أن يكون عائدا على النعم وذكر لأن النعم مما يذكر ويؤنث، والمعنى وإن لكم في الانعام نعما يسقيكم أي يجعل لكم سقيا، وهو كما ترى. وقرأت فرقة منهم أبو جعفر (تسقيكم) بالتاء الفوقية مفتوحة قال ابن عطية: وهي قراءة ضعيفة انتهى، ولم يبين وجه ضعفها، وكأنه والله تعالى أعلم عنى به اجتماع التأنيث في (تسقيكم) والتذكير في (بطونه) وغفل أن مثل ذلك لا يعد ضعفا لأن التأنيث والتذكير باعتبار وجهين،

﴿ من بين فرث ودم لبنا ﴾ الفرث على ما في الصحاح السرجين مادام في الكرش والجمع فروث. وفي البحر كثيف ما يبقى من المأكول في الكرش أو المعى، و(بين) تقتضي متعددا وهو هنا الفرث والدم فيكون مقتضى ظاهر النظم توسط اللبن بينهما، وروى ذلك الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إن البهيمة إذا اعتلفت وأنضج العلف في كرشها كان أسفله فرثا وأوسطه لبنا وأعلاه دما ه

وروى نحوه عن ابن جبير فالبينية على حقيقتها وظاهرها وتعقب ذلك الامام الرازي بقوله: ولقائل أن يقول: اللبن والدم لا يتولدان في الكرش والدليل عليه الحس فان الحيوانات تذبح دائما ولا يرى في كرشها شيء من ذلك ولو كان تولد ما ذكر فيه لوجب أن يشاهد في بعض الاحوال والشيء الذي دلت المشاهدة على فساده

لم يجز المصير اليه بل الحق أن الحيوان إذا تناول الغذاء وصل الى معدته وإلى كرشه إن كان من الانعام وغيرها فاذا طبخ وحصل الهضم الأول فيه فما كان منه صافيا انجذب الى الكبد وما كان كثيفا نزل الى الامعاء ثم ذلك الذى يحصل فى الكبد ينضج ويصير دما وذلك هو الهضم الثانى ويكون ذلك مخلوطا بالصفراء والسوداء وزيادة المائية ، أما الصفراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء إلى الكلية ومنها الى المثانة ، وأما ذلك الدم فانه يدخل فى الاوردة والعروق النابتة من الكبد وهناك يحصل الهضم الثالث ، وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم من تلك العروق إلى الضرع ، والضرع لحم غددى رخو أبيض فيقلب الله تعالى الدم فيه الى صورة اللبن ، لا يقال : إن هذه المعنى حاصلة فى الحيوان الذكر فلم لم يحصل منه اللبن لانا نقول : الحكمة الإلهية اقتضت تدبير كل شيء على الوجه اللائق به الموافق لمصلحته فأوجبت أن يكون مزاج الذكر حارا يابسا ومزاج الانثى باردا رطبا فان الولد إنما يتولد فى داخل بدن الانثى فكان اللائق بها اختصاصها بالرطوبة لتصير مادة للتولد وسببا لقبول التمدد فتتسع للولد ، ثم ان تلك الرطوبة بعد انفصال الجنين تنصب الى الضرع فتصير مادة لغذائه كما كانت كذلك قبل فى الرحم ، ومن تدبر فى بدائع صنع الله تعالى فيما ذكر من الاخلاط والالبان واعداد مقارها ومجاريها والأسباب المولدة لها وتسخير القوى المتصرفة فيها كل وقت على ما يليق به اضطر الى الاعتراف بكمال علمه سبحانه وقدرته وحكمته وتناهى رأفته ورحمته

حكم حارت البرية فيها وحقيق بأنها تحتار

وحاصل ما ذكروه أنه إذا ورد الغذاء الكرش انطبخ فيه وتميزت منه أجزاء لطيفة تنجذب الى الكبد فينطبخ فيها فيحصل الدم فتسرى أجزاء منه الى الضرع ويستحيل لبنا بتدبير الحكيم العليم ، وحينئذ فالمراد أن اللبن إنما يحصل من بين أجزاء الفرث ثم من بين اجزاء الدم فالبينية على هذا مجازية وفى ارشاد العقل السليم وغيره لعل المراد بما روى(١) عن ابن عباس أن أوسطه يكون مادة اللبن وأعلاه مادة الدم الذى يغذو البدن فان عدم تكونهما فى الكرش مما لا ريب فيه والداعى إلى ذلك مخالفة ما يقتضيه الظاهر للحس ولما ذكره الحكماء أهل التشريح . ويؤيد ما ذكروه ما أخبرنى به من أثق به من أنه قد شاهد خروج الدم من الضرع بعد اللبن عند المبالغة فى الحلب والله تعالى أعلم ، و(من) الاولى تبعيضية لما أن اللبن بعض ما فى بطون الأنعام لأنه مخلوق من بعض اجزاء الدم المتولد من الاجزاء اللطيفة التى فى الفرث حسبما سمعت ، وهى متعلقة بنسقيكم . و(من) الثانية ابتدائية وهى أيضا متعلقة بنسقيكم فان بين الدم والفرث المحل الذى يبتدأ منه الاسقاء ، وتعلقهما بعامل واحد لاختلاف مدلوليهما و(لبنا) مفعول ثان لنسقيكم ، وتقديم ذلك عليه لما مر مرارا من أن تقديم ما حقه التأخير يبعث للنفس شوقا إلى المؤخر موجبا لفضل تمكنه عند وروده عليها لاسيما إذا كان المقدم متضمنا لوصف مناف لوصف المؤخر كالذى نحن فيه ، فان بين وصفى المقدم والمؤخر تنافيا وتنائيا بحيث لا يتراآى ناراهما فان ذلك مما يزيد الشوق والاستشراف الى المؤخر ، وجوز أن يكون (من بين) حالا من (لبنا) قدم عليه لتنكيره وللتنبيه على أنه موضع العبرة وجوز أن تكون (من) الأولى ابتدائية كالثانية فيكون (من بين) بدل اشتمال مما تقدم ﴿خالصا﴾ مصفى عما يصحبه من الاجزاء الكثيفة بتضييق مخرجه أو صافيا لا يستصحبه لون الدم ولا رائحة الفرث ﴿سائغا للشاربين ٦٦﴾

---

(١) أى ان صح اه منه

سهل المرور في حلقهم لدهنيته . أخرج ابن مردويه عن يحيى بن عبد الرحمن ابن أبي لبيبة عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ماشرب أحد لبنا فشرق إن الله تعالى يقول لبنا خالصا سائغا للشاربين».

وقرأت فرقة (سيغا) بتشديد الياء. وقرأ عيسى بن عمر «سيغا» مخففا من سيغ كهين المخفف من هين. واستدل بالآية على طهارة لبن المأكول واباحة شربه ، وقد احتج بعض من يرى على أن المني طاهر على من جعله نجسا لجريه في مسلك البول بها أيضا وأنه ليس بمستنكر أن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين فرث ودم طاهرا. وفي التفسير الكبير قال أهل التحقيق: اعتبار حدوث اللبن كما يدل على وجود الصانع المختار يدل على امكان الحشر والنشر، وذلك لأن هذا العشب الذي يأكله الحيوان إنما يتولد من الماء والارض فخالق العالم دبر تدبيرا انقلب به لبنا ثم دبر تدبيرا آخر حدث من ذلك اللبن الدهن والجبن، وهذا يدل على أنه تعالى قادر على أن يقلب هذه الاجسام من صفة الى صفة ومن حالة الى حالة؛ فاذا كان كذلك لم يمتنع أيضا أن يكون قادرا على أن يقلب أجزاء أبدان الاموات الى صفة الحياة والعقل كما كانت قبل ذلك فهذا الاعتبار يدل من هذا الوجه على أن البعث والقيامة أمر ممكن غير ممتنع .

﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ ﴾ متعلق بمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب أي من عصيرهما، وحذف لدلالة (نسقيكم) قبله عليه، وقوله تعالى: ﴿ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ بيان وكشف عن كنه الاسقاء أو بتتخذون. و(منه) من تكرير الظرف للتأكيد كما في قولك زيد في الدار فيها أو خبر لمحذوف صفته (تتخذون) أي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه، وضمير «منه» عائد اما على المضاف المقدر أو على الثمرات المؤولة بالثمر لأنه جمع معرف أريد به الجنس، وفائدة الصيغة الاشارة إلى تعداد الانواع أو على ثمر المقدر، و«السكر» الخمر قال الاخطل :

بئس الصحاة وبئس الشرب شربهم إذا جرى فيهم المزاء(١) والسكر

وهو في الاصل مصدر سكر سكرا وسكرا نحو رشد رشدا ورشدا. واستشهد له بقوله :

وجاؤنا بهم سكر علينا فأجلى اليوم والسكران صاحي

وفسروا الرزق الحسن بالخل والرب والتمر والزبيب وغير ذلك، واليه ذهب صاحب الكشاف وقد ذكر في توجيه اعرابها ماذكرناه، وقدم الوجه الاول من أوجه الثلاثة وهو ظاهر في ترجيحه وصرح به الطيبي وبينه بما بينه، وأخر الثالث وهو ظاهر في أنه دون أخويه. وفي الكشف بعد نقل كلامه في الوجه الاول فيه إضمار العصير وأنه لا يصلح عطفا في الظاهر على السابق لأنه لا يصلح بيانا للعبرة في الانعام، وفيه أن «تتخذون» لا يصلح كشفا عن كنه الاسقاء كيف وقد فسر الرزق الحسن بالتمر والزبيب أيضا وأي مدخل للعصير واين هذا البيان من البيان بقوله تعالى: «نسقيكم» ليجعل مدركا لترجيحه فهذا وجه مرجوح مؤول بأنه عطف على مجموع السابق، وأوثر الفعلية لمكان قربه من «نسقيكم» وقوله تعالى: «تتخذون منه سكرا» تم البيان عنده ثم أتى بفائدة زائدة، وأظهر الاوجه ماذكر آخرا أي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون ليكون عطفا للاسمية على الاسمية أعني قوله تعالى «وإن لكم في الانعام لعبرة» ولما لم يكن العبرة فيه كالاول اكتفى بكونه عطفا على ماهو عبرة ولم يصرح، وأفيد بالتبعيض

---

(١) هو نوع من الاشربة اه منه

أن من ثمراتها ما يؤكل قبل الادراك وما يتلف ويأكل الوحوش وغير ذلك اﻫ. وما ذكره في التأويل من بيان البيان عند (سكرا) محوج إلى جعل (رزقا) معمولا لعامل آخر ولا يخفى بعده، والظاهر أنه لا ينكره، وما ذكره من الوجه الاظهر ذكره الحوفي كصاحبه، ولا يرد عليه أن فيه حذف الموصوف بالجملة لأن ذلك إذا كان الموصوف بعضا من مجرور من أوفي المقدم عليه مطرد نحو منا أقام ومنا ظعن أراد فريق، وقد يحذف موصوفا بالجملة في غير ذلك كقول الراجز:

مالك عندي غير سهم وحجر * وغير كبداء شديد الوتر * جادت بكفي كان من أرمى البشر

أراد رجل. نعم قال الطبري: التقدير ومن ثمرات النخيل والاعناب ما تتخذون منه، وتعقبه أبو حيان بأن ذلك لا يجوز على مذهب البصريين وكأنه اعتبر (ما) موصولة وحذف الموصول مع إبقاء الصلة لا يجوز عندهم، ولعلهم يفرقون بين الموصول والموصوف فيما ذكر، وقال العلامة ابن كمال في بعض رسائله: لا وجه لما اختاره صاحب الكشاف يعني به تعليق الجار بنسقيكم محذوفا وتقدير العصير مضافا لأنه حينئذ لا يتناول المأكول وهو أعظم صنفي ثمراتهما يعني النخيل والاعناب والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين ثم قال: والعجب منه وممن اتبعه كالبيضاوي كيف اتفقوا على تفسير الرزق الحسن بما ينتظم التمر والزبيب ومع ذلك يقولون: إن المعنى ومن عصيرهما تتخذون سكرا ورزقا حسنا فانه لا انتظام بين هذين الكلامين فالوجه أن يتعلق الجار بتتخذون ويكون منه تكرير الظرف للتأكيد اﻫ وهو الذي استظهره أبو حيان، وقد سبقت الاشارة إلى الاعتراض بما تعجب منه مع الجواب بما فيه بعد، ونقل عنه أنه جعله متعلقا بما في الاسقاء من معنى الاطعام أي نطعمكم من ثمرات النخيل والاعناب لينتظم المأكول منهما والمشروب المتخذ من عصيرهما. وفيه من البعد ما فيه.

وأنت تعلم أن تقدير العصير على الوجه الاول عند من يراه لازم، وتقديره على الوجه الثاني جائز عند ذلك أيضا ولا يجوز عند المعترض. واختار أبو البقاء تعليقه بخلق لكم أو جعل وليس بذاك، وقيل: إنه معطوف على الانعام على معنى ومن ثمرات النخيل والاعناب عبرة (وتتخذون) بيان لها وهو غير الوجه الذي استظهره صاحب الكشف وكان الظاهر في بدل من وضمير (منه) لا يتعين فيه ما سمعت كما لا يخفى عليك بعد أن أحطت خبرا بما قيل في ضمير (بطونه) وتفسير (السكر) بالخمر هو المروي عن ابن مسعود. وابن عمر. وأبي رزين. والحسن. ومجاهد. والشعبي. والنخعي. وابن أبي ليلى. وأبي ثور. والكلبي. وابن جبير مع خلق آخرين، والآية نزلت في مكة والخمر إذ ذاك كانت حلالا يشربها البر والفاجر وتحريمها إنما كان بالمدينة إتفاقا واختلفوا في أنه قبل أحد أو بعدها والآية المحرمة لها (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) على ما ذهب اليه جمع فما هنا منسوخ بها، وروى ذلك غير واحد ممن تقدم كالنخعي وأبي ثور وابن جبير، وقيل: نزلت قبل ولا نسخ بناء على ما روى عن ابن عباس أن (السكر) هو الخل بلغة الحبشة أو على ما نقل عن أبي عبيدة أن (السكر) المطعوم المتفكه به كالنقل وأنشد * جعلت اعراض الكرام سكرا * وتعقب بان كون السكر في ذلك بمعنى الخمر أشبه منه بالطعام، والمعنى أنه لشغفه بالغيبة وتمزيق الاعراض جرى ذلك عنده مجرى الخمر المسكرة، وكأنه لهذا قال الزجاج: إن قول أبي عبيدة لا يصح، وفيه أن المعروف في الغيبة جعلها نقلا ولذا قيل: الغيبة فاكهة القراء، وإلى عدم النسخ ذهب الحنفيون وقالوا: المراد بالسكر ما لا يسكر من الانبذة، واستدلوا عليه بأن الله تعالى امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحلل فيكون ذلك دليلا على جواز شرب ما دون المسكر

من النبيذ فاذا انتهى إلى السكر لم يجز وعضدوا هذا من السنة بما روى عن النبي ﷺ قال: «حرم الله تعالى الخمر بعينها القليل منها والكثير والسكر (1) من كل شراب» أخرجه الدارقطني ، وإلى حل شرب النبيذ ما لم يصل إلى الاسكار ذهب ابراهيم النخعي : وأبو جعفر الطحاوي وكان امام أهل زمانه . وسفيان الثوري وهو من تعلم وكان عليه الرحمة يشربه كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره . والبيضاوي بعد أن فسر (السكر) بالخمر تردد في أمر نزولها فقال : إلا أن الآية إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهيتها والافجامعة بين العتاب والمنة ، ووجه دلالتها على الكراهية بأن الخمر وقعت في مقابلة الحسن وهو مقتض لقبحها والقبيح لا يخلو عن الكراهة وإن خلا عن الحرمة ، واعترض عليه بأن تردده مناف سبقها على تحريم الخمر ينافي ما في سورة البقرة حيث ساق الكلام على القطع على أنه جزم في أول هذه السورة بأنها مكية الا ثلاث آيات من آخرها .

وفي الكشاف بعد أن فسر (السكر) أيضا بما ذكر قال : وفيه وجهان . أحدهما أن تكون منسوخة . والثاني أن يجمع بين العتاب والمنة ، ونقل صاحب الكشف أن القول بكونها منسوخة أولى الاقاويل ، ثم قال : وفي الآية دليل على قبح تناولها تعريضا من تقييد المقابل بالحسن ، وهذا وجه من ذهب إلى أنه جمع بين العتاب والمنة ، وعلى الاول يكون رمزا إلى أن السكر وإن كان مباحا فهو مما يحسن اجتنابه اه . واستدل ابن كمال على نزولها قبل التحريم بأن المقام لا يحتمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل عليه سباقه ولحاقه في تعداد النعم العظام ، وذكر أن كلام الزمخشري ومن تبعه ناشئ عن الغفلة عن هذا ، ولعل عدم وصف (السكر) بما وصف به ما بعده لعلم الله تعالى أنه سيكون رجسا بحكم الشرع بتحريمه . وجوز الزمخشري أن يجعل السكر رزقا حسنا كأنه قيل : تتخذون منه ما هو مسكر ورزق حسن أي على أن العطف من عطف الصفات ، وأنت تعلم أن العطف ظاهر في المغايرة

هذا ولما كان اللبن نعمة عظيمة لا دخل لفعل الخلق فيه اضافه سبحانه لنفسه بقوله تعالى : (نسقيكم) بخلاف اتخاذ السكر وقد صرح بذلك في البحر فتأمل ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً﴾ باهرة ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ٦٧﴾ يستعملون عقولهم بالنظر والتأمل بالآيات فالفعل منزل منزلة اللازم ، قال أبو حيان : ولما كان مفتتح الكلام (وإن لكم في الانعام لعبرة) ناسب الختم بقوله سبحانه : - يعقلون - لأنه لا يعتبر الا ذوو العقول . وانا أقول : إذا كان في الآية اشارة إلى الحط من أمر السكر ففي الختم المذكور تقوية لذلك وله في النفوس موقع وأي موقع حيث ان العقار كما قيل للعقول عقال :

إذا دارها بالاكف السقاة لخطابها أمهروها العقولا

فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ ألهمها وألقى في روعها وعلمها بوجه لا يعلمه الا اللطيف الخبير ، وفسر بعضهم الايحاء اليها بتسخيرها لما أريد منها ، ومنعوا أن يكون المراد حقيقة الايحاء لأنه انما يكون للعقلاء وليس النحل منها . نعم يصدر منها أفعال ويوجد فيها أحوال يتخيل بها أنها ذوات عقول وصاحبة فضل يقصر عنه الفحول ، فتراها يكون بينها واحد كالرئيس هو أعظمها جثة يكون نافذ الحكم على سائرها والكل يخدمونه ويحملون عنه ويسمى اليعسوب والأمير ، وذكروا أنها إذا نفرت عن وكرها ذهبت بجمعيتها الى موضع آخر فاذا أرادوا عودها الى وكرها ضربوا لها الطبول وآلات الموسيقى

---

(1) بضم السين اه منه

ووددا بواسطة تلك الالحان الى وكرها ، وهي تبني البيوت المسدسة من اضلاع متساوية والعقلاء لا يمكنهم ذلك الا بآلات مثل المسطرة والفرجار وتختارها على غيرها من البيوت المشكلة بأشكال أخر كالمثلثات والمربعات والمخمسات وغيرها ، وفي ذلك سر لطيف فانهم قالوا : ثبت في الهندسة أنها لو كانت مشكلة بأشكال أخر يبقى فيما بينها بالضرورة فرج خالية ضائعة ؛ ولها أحوال كثيرة عجيبة غير ذلك قد شاهدها كثير من الناس وسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . والصوفية على ما ذكره الشعراني في غير موضع لا يعنون ارادة الحقيقة ، وقد أثبتوا في سائر الحيوانات رسلا وأنبياء والشرع يأبى ذلك . وذهب بعض حكماء الاشراق الى ثبوت النفس الناطقة لجميع الحيوانات وأكاد أسلم لهم ذلك ولم نسمع عن أحد غير الصوفية القول بما سمعت عنهم ، والنحل جنس واحده نحلة ويؤنث في لغة الحجاز ولذلك قال سبحانه : ﴿ أن اتخذي ﴾ وقرأ ابن وثاب (النحل) بفتحتين وهو يحتمل أن يكون لغة وأن يكون إتباعا لحركة النون ، و «أن» إما مصدرية بتقدير باء الملابسة أي بأن اتخذي أو تفسيرية وما بعدها مفسر للايحاء لأن فيه باعتبار معناه المشهور معنى القول دون حروفه ، وذلك كاف في جعلها تفسيرية ؛ وقد غفل عن ذلك أبو حيان أو لم يعتبره فقال : إن في ذلك نظرا لأن الوحي هنا بمعنى الالهام اجماعا وليس في الالهام معنى القول ﴿ من الجبال بيوتا ﴾ أوكارا ، وأصل البيت مأوى الانسان واستعمل هنا في الوكر الذي تبنيه النحل لتعسل فيه تشبيها له بما يبنيه الانسان لما فيه من حسن الصنعة وصحة القسمة كما سمعت : وقرئ (بيوتا) بكسر الباء لمناسبة الياء والا فجمع فعل على فعول بالضم ◆

﴿ ومن الشجر ومما يعرشون ٦٨ ﴾ أي يعرشه الناس أي يرفعه من الكروم كما روي عن ابن زيد وغيره أو السقوف كما نقل عن الطبري أو أعم منهما كما قال البعض ، و (من) في المواضع الثلاثة للتبعيض بحسب الافراد وبحسب الاجزاء فان النحل لا يبني في كل شجر وكل جبل وكل ما يعرش ولا في كل مكان من ذلك ، وبعضهم قال : ان (من) للتبعيض بحسب الأفراد فقط ، والمعنى الآخر معلوم من خارج لا من مدلول (من) إذ لا يجوز استعمالها فيهما ولمولانا ابن كمال تأليف مفرد في المسئلة فليراجع ، وأياما كان ففيه مع ما يأتي قريبا إن شاء الله تعالى من البديع صنعة الطباق ، وتفسير البيوت بما تبنيه هو الذي ذهب اليه غير واحد ، وقال أبو حيان : الظاهر أنها عبارة عن الكوى التي تكون في الجبال وفي متجوف الأشجار والخلايا التي يصنعها ابن آدم للنحل والكوى التي تكون في الحيطان ، ولما كان النحل نوعين منه ما مقره في الجبال والغياض ولا يتعهده أحد ومنه ما يكون في بيوت الناس ويتعهد في الخلايا ونحوها شمل الأمر بالاتخاذ البيوت النوعين ◆

﴿ ثم كلي من كل الثمرات ﴾ أي من جميعها ، وهي جمع ثمرة محركة حمل الشجر ، وأخذ بظاهر ذلك ابن عطية فقال : إنها تأكل النوار من الاشجار ، ويقال الثمرة للشجرة أيضا كما في القاموس ، قيل : وهو المناسب هنا إذ التخصيص بحمل الشجر خلاف الواقع لعموم أكلها للاوراق والأزهار والثمار . وتعقب بأنه لا يخفى أن اطلاق الثمرة على الشجرة مجاز (١) غير معروف وكونها تأكل من غيرها غير معلوم وغير مناف للاقتصار على أكل ما ينبت فيها والعموم في كل على ما يشير اليه كلام البعض عرفي ، ويجوز أن يكون مخصوصا بالعادة أي كلي من كل ثمرة تشتهينها ، وقيل : (كل) للتكثير ، قال الخفاجي : ولو أبقي على ظاهره أيضا جاز لأنه لا يلزم

(١) يعد هذا ذكره في القاموس اه منه

من الامر بالا كل من جميع الثمرات الا كل منها لان الامر للتخلية والاباحة ، وأياما - فمن - للتبعيض *

وقال الامام : رأيت فى كتب الطب أنه تعالى دبر هذا العالم على وجه يحدث فى الهواء طل لطيف فى الليالى ويقع على أوراق الاشجار فقد تكون تلك الاجزاء لطيفة صغيرة متفرقة على الاوراق والازهار وقد تكون كثيرة بحيث يجتمع منها أجزاء محسوسة وهذا مثل الترنجبين فانه طل ينزل من الهواء ويجتمع على الاطراف فى بعض البلدان ، واما القسم الاول فهو الذى ألهم الله تعالى النحل حتى تلتقطه من الازهار وأوراق الاشجار بأفواهها وتغتذى به فاذا شبعت التقطت بأفواهها مرة أخرى شيئا من تلك الاجزاء وذهبت به الى بيوتها ووضعته هناك كأنها تحاول أن تدخر لنفسها غذاءها فالمجتمع من ذلك هو العسل ، ومن الناس من يقول : ان النحل تأكل من الازهار الطيبة والاوراق العطرة أشياء ثم انه تعالى يقلب تلك الاجسام فى داخل بدنها عسلا ثم تقيئه ، والقول الاول اقرب الى العقل وأشد مناسبة للاستقراء ، فان طبيعة الترنجبين قريبة من العسل فى الطعم والشكل ولا شك أنه طل يحدث فى الهواء ويقع على اطراف الاشجار والازهار فكذا ههنا ، وأيضا فنحن نشاهد أن النحل تتغذى بالعسل حتى انا اذا أخرجنا العسل من بيوتها تركنا لها بقية منه لغذائها ، وحينئذ فكلمة من لابتداء الغاية اهـ . وأنت تعلم أن ظاهر (كلى) يؤيد القول الثانى وهو اشد تأييدا له من تأييد مشابهة الترنجبين للعسل فى الطعم والشكل للقول الاول لاسيما وطبيعة العسل والترنجبين مختلفة ، فقد ذكر بعض أجلة الاطباء أن العسل حار فى الثالثة يابس فى الثانية والترنجبين حار فى الاولى رطب فى الثانية أو معتدل . نعم لتلك المشابهة يطلق عليه اسم العسل فان ترنجبين فارسى معناه عسل رطب لاطل الندا كما زعم وان قالوا : هو فى الحقيقة طل يسقط على العاقول بفارس ويجمع كالمن ، ويجلب من التكرور شىء يسمى بلسانهم طنبيط أشبه الأشياء به فى الصورة والفعل لكنه أغلظ ، والامر فى مشاهدة تغذيها بالعسل سهل فانه ليس دائميا ، وينقل عن بعض الطيور التى تكمن شتاء التغذى بالرجيع . ويؤيد المشهور ماروى عن الامير على كرم الله تعالى وجهه فى تحقير الدنيا أشرف لباس ابن آدم فيها لعاب دودة وأشرف شرابه رجيع نحل ، وجاء عنه كرم الله تعالى وجهه أيضا أما العسل فونيم ذباب ، وحمله على التمثيل خلاف الظاهر وعلى ذلك نظمت الاشعار فقال المعرى :

والنحل يجنى المر من زهر الربا ... فيعود شهدا فى طريق رضابه

وقال الحريرى : تقول هذا مجاج النحل تمدحه ... وان ترد ذمه فى الزنابير (١)

وأخبرنى من أثق به أنه شاهد كثيرا حملها لاوراق الازهار بفمها الى بيوتها وهو مما يستأنس به للاكل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى أيضاً ما يؤيده ، (فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ) أى طرقه سبحانه راجعة الى بيوتك بعد الاكل ، فالمراد بالسبل مسالكها فى العود ، ويحكى أنها ربما أجدب عليها ما حولها فانتجعت الاماكن البعيدة للمرعى ثم تعود الى بيوتها لاتضل عنها ، وفى اضافة السبل الى الرب المضاف الى ضميرها اشارة الى انه سبحانه هو المهيىء لذلك والميسر له والقائم بمصالحها ومعايشها ، وقيل : المراد من السبل طرق الذهاب الى مظان ما تأكل منه ، وحينئذ فمعنى (كلى) اقصدى الاكل ، وقيل : السبل مجاز عن طرق العمل وأنواعها أى فاسلكى الطرق التى ألهمك ربك فى عمل العسل ، وقيل : مجاز عن طرق احالة الغذاء عسلا ، و(اسلكى) متعد من

(١) فى نسخة وان ذمت تقل قىء الزنابير اهـ منه

سلكت الخيط في الابرة سلكا لا لازم من سلك في الطريق سلوكا ، ومفعوله محذوف أي فاسلكي ما أكلت في مسالكه التي يستحيل فيها بقدرته النور المر عسلا من أجوافك .

وتعقب بأن السالك في تلك المسالك ليس فيه لها اختيار حتى تؤمر به فلا بد أن يكون الأمر تكوينيا، ورد بأنه ليس بشيء لأن الادخال باختيارها فلا يضره كون الاحالة المترتبة عليه ليست اختيارية وهو ظاهر فليس كما زعم ﴿ ذُلُلًا ﴾ أي مذللة ذللها الله تعالى وسهلها لك فهو جمع ذلول حال من السبل وروى هذا عن مجاهد وجعل ابن عبد السلام وصف السبل بالذلل دليلا على أن المراد بالسبل مسالك الغذاء لا طرق الذهاب أو الاياب قال : لأن النحل تذهب وتؤب في الهواء وهو ليس طرقا ذللا لأن الذلول هو الذي يذلل بكثرة الوطء والهواء ليس كذلك وفيه نظر .

وقال قتادة : أي مطيعة منقادة فهو حال من الضمير في (فاسلكي) ﴿ يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا ﴾ استئناف عدل به عن خطاب النحل إلى الكلام مع الناس لبيان ما يظهر منها من تعاجيب صنع الله تعالى التي هي موضع عبرتهم بعد ما أمرت بما أمرت ﴿ شَرَابٌ ﴾ يعني العسل ، وسمي بذلك لأنه مما يشرب حتى قيل : إنه لا يقال: أكلت عسلا وإنما يقال: شربت عسلا ، وكأنه سبحانه إنما لم يعبر بالاخراج مسندا اليه تعالى اكتفاء باسناد الايحاء بالمبادي اليه جل شأنه وفيه إيذان بعظيم قدرته عز وجل بحيث أن ما يشعر بارادة الشيء كاف في حصوله .

و(من) لابتداء الغاية ، وذكر سبحانه مبدأ الغاية الأولى وهي البطون ولم يذكر سبحانه مبدأ الغاية الاخيرة والجمهور على أنه يخرج من أفواهها ، وزعم بعضهم أنه أبلغ في القدرة ، وبيت الحريري على ذلك وكذا قول الحسن : لباب البر بلعاب النحل بخالص السمن ما عابه مسلم ، وقيل : من أدبارها وهو ظاهر ماروى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه .

وقال آخرون : لا ندري إلا ما ذكره الله تعالى . وحكي أن سليمان عليه السلام . والاسكندر . وارسطو صنعوا لها بيوتاً من زجاج لينظروا إلى كيفية صنيعها وهل يخرج العسل من فيها أم من غيره فلم تضع من العسل شيئا حتى لطخت باطن الزجاج بالطين بحيث يمنع المشاهدة ، وقال بعضهم : المراد بالبطون الأفواه ، وسمى الفم بطنا لأنه في حكمه ولأنه مما يبطن ولا يظهر ، وهذا تأويل من ذهب إلى أنها تلتقط الذراة الصغيرة من الطل وتدخرها في بيوتها وهو العسل . وأنت تعلم أن الظاهر من البطن الجارحة المعروفة فالآية تؤيد القول المشهور في تكون العسل . وفي الكشف أن في قوله تعالى : (ثم كلي) إشارة إلى أن لمعدة النحل في ذلك تأثيرا وهو المختار عند المحققين من الحكماء ، ومن جعل العسل نباتياً محضاً وفسر البطون بأفواه النحل فليت شعري ماذا يصنع بقوله سبحانه : (ثم كلي) وأجيب بأنه يفسر الأكل بالالتقاط وهو كما ترى اندفع الفساد لا يدفع الاستبعاد ، ومن الناس من زعم أنها تجتني زهرا وطلا فالمجتنى من الزهر نفسه يكون عسلا والمجتنى من الطل يكون موما (١) والعقل يجوز العكس ولعله أقرب من ذلك ﴿ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ﴾ بالبياض والصفرة والحمرة والسواد اما لمحض ارادة الصانع الحكيم جل جلاله واما لاختلاف المرعى أو لاختلاف

(١) قوله يكون موما هذه لفظة تركية ومعناها بالعربية الشمع اه

الفصل أو لاختلاف سن النحل، فالأبيض لفتيها والأصفر لكهلها والأحمر لمسنها والأسود للطاعن فى ذلك جداً.
وتعقب بأنه مما لا دليل عليه، وقد سألت جمعاً ممن أثق بهم قد اختبروا أحوالها فذكروا أنهم قد استقرؤا وسبروا فرأوا أقوى الأسباب الظاهرة لاختلاف الألوان اختلاف السن بل قال بعضهم: ما علمنا لذلك سبباً إلا هذا بالاستقراء، وحينئذ يكون ما ذكر مؤيداً للقول المشهور فى تكون العسل كما لا يخفى على من له أدنى ذوق.

﴿ فيه شفاء للناس ﴾ اما بنفسه كما فى الأمراض البلغمية أو مع غيره كما فى سائر الأمراض إذ قلما يكون معجون لا يكون فيه عسل فله دخل فى أكثر ما به الشفاء من المعاجين والتراكيب، وقيل عليه: إن دخوله فى ذلك لا يقتضى أن يكون له دخل فى الشفاء بل عدم الضرر إذ قيل: إن إدخاله فى التراكيب لحفظها ولذا ناب عنه فى ذلك السكر، والذى رأيناه فى كثير من كتب الطب انه يحفظ قوى الأدوية طويلا ويبلغها منافعها، ولا يخفى على المنصف أن ما يحفظ القوى ويبلغ منافع الدواء يصدق عليه أن له دخلا فى الشفاء، ولم يشتهر أن السكر ينوب منابه فى ذلك.

وفى البحر أن العسل موجود كثيرا فى أكثر البلاد وأما السكر فمختص به بعض البلاد وهو محدث مصنوع للبشر، ولم يكن فيما تقدم من الأزمان يجعل فى الأدوية والأشربة إلا العسل اه، وفى شرح الشمائل انه عليه الصلاة والسلام لم يأكل السكر، وذكر غير واحد أنه ليس المراد بالناس هنا العموم لأن كثيرا من الأمراض لا يدخل فى دوائها العسل كأمراض الصفراء فانه مضر للصفراوى، ولو يسلم أن السكنجبين الذى هو خل وعسل كما ينبىء عنه أصل معناه نافع له، والنافع نوع آخر من السكنجبين فانه نقل إلى ما ركب من حامض وحلو وله أنواع كثيرة ألفت فى جمعها الرسائل حتى قالوا بحرمة تناوله عليه وإنما المراد بالناس الذين ينجع العسل فى أمراضهم. والتنوين فى (شفاء) اما للتعظيم أى شفاء أى شفاء، واما للتبعيض أى فيه بعض الشفاء فلا يقتضى أن كل شفاء به ولا أن كل أحد يستشفى به.

ولا يرد أن اللبن أيضا كذلك بل قلما يوجد شيء من العقاقير إلا وفيه شفاء للناس بهذا المعنى لما قيل: إن التنصيص على هذا الحكم فيه لافادة ما يكاد يستبعد من اشتمالها يخرج على اختلاف ألوانه من هذه الدودة التى هى أشبه شيء بذوات السموم ولعلها ذات سم أيضا فانها تلسع وتؤلم وقد يرم الجلد لسعها وهو ظاهر فى أنها ذات سم على (شفاء للناس) ويفهم من ظاهر بعض الآثار أن الكلام على عمومه. فقد أخرج حميد ابن زنجويه عن نافع أن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما كان لا يشكو قرحة ولا شيئاً الا جعل عليه عسلا حتى الدمل إذا كان به طلاه عسلا فقلنا له: تداوى الدمل بالعسل؟ فقال: أليس الله تعالى يقول (فيه شفاء للناس)؟.
وأنت تعلم أنه لا بأس بمداواة الدمل بالعسل فقد ذكر الأطباء أنه ينقى الجروح ويدمل ويأكل اللحم الزائد. والحق أنه لا مساغ للعموم إذ لا شك فى وجود مرض لا ينفع فيه العسل، والآثار المشعرة بالعموم الله تعالى أعلم بصحتها. وأما ما أخرجه أحمد. والبخارى. ومسلم. وابن مردويه «عن أبى سعيد الخدرى أن رجلا أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: يا رسول الله إن أخى استطلق بطنه فقال: اسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال: سقيته عسلا فما زاده إلا استطلاقا قال: اذهب فاسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال: ما زاده إلا

استطلاقا فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : صدق الله تعالى و كذب بطن أخيك اذهب فاسقه عسلا فذهب فسقاه فبرأ» فليس صريحا في العموم لجواز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علمه الله سبحانه أن داء هذا المستطلق مما يشفى بالعسل فان بعض الاستطلاق قد يشفى بالعسل . في طبقات الاطباء أنه انما قال ﷺ ذلك لأنه علم أن في معدة المريض رطوبات لزجة غليظة قد ازلقت معدته فكلما مر به شيء من الأدوية القابضة لم يؤثر فيها والرطوبات باقية على حالها والاطعمة تزلق عنها فيبقى الاسهال فلما تناول العسل جلا تلك الرطوبات وأحدرها فكثر الاسهال أولا بخروجها وتوالى ذلك حتى نفذت الرطوبة بأسرها فانقطع اسهاله وبريء ؛ فقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «صدق الله تعالى» يعني بالعلم الذي عرف نبيه عليه الصلاة والسلام به ، وقوله: «كذب بطن أخيك» يعني ما كان يظهر من بطنه من الاسهال وكثرته بطريق العرض وليس هو باسهال ومرض حقيقي فكان بطنه كاذباً اه . وقال بعضهم : المراد بصدق الله تعالى صدق سبحانه في أن العسل فيه الشفاء ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «كذب بطن أخيك» من المشاكلة الضدية كقولهم : من طالت لحيته تكوسج عقله ، وهو على الاول استعارة مبنية على تشبيه البطن بالكاذب في كون ماظهر من اسهالها ليس بأمر حقيقي وانما هو لما عرض لها ، وعلى ذلك قول الاطباء : زحير كاذب وزحير صادق . وأنكر بعضهم هذا النوع من المشاكلة وقال : انها ليست معروفة وانه انما عبر به لأن بطنه كأنه كذب قول الله تعالى بلسان حاله وهو ناشيء من قلة الاطلاع . وقد وقع نظير هذه القصة في زمن المأمون ، وذلك أن ثمامة العبسي وكان من خواصه مرض بالاسهال فكان يقوم في اليوم والليلة مائة مرة وعجز الاطباء عن علاجه فعالجه يزيد بن يوحنا طبيب المأمون بالمسهل أيضا فبريء وكان قد ظن الاطباء أنه يموت بسبب ذلك ولايبقى لغده ، وذكر الطبيب حين سأله المأمون عن وجه الحكمة فيما فعل فذكر أنه كان في جوف الرجل كيموس فاسد فلا يدخله غذاء ولا دواء إلا أفسده فعلمت أنه لا علاج له الا قلع ذلك بالاسهال ، ومنه يعلم أن مافعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من معجزاته الدالة على علمه بدقائق الطب من غير تعليم ، وكذا يعلم أن ما طعن به بعض الملحدين ومن في قلبه مرض من أنه كيف يداوى الاسهال بالعسل وهو مسهل باتفاق الاطباء ناشيء عن الجهل بالدقائق وعدم الوقوف على الحقائق . ونقل عن مجاهد . والضحاك . والفراء . وابن كيسان وهو رواية عن ابن عباس . والحسن أن ضمير (فيه) للقرآن والمراد أن في القرآن شفاء لأمراض الجهل والشرك وهدى ورحمة ، واستحسن ذلك ابن النحاس ، وقال القاضي أبو بكر بن العربي : أرى هذا القول لايصح نقله عن هؤلاء ولو صح نقلا لم يصح عقلا فان سياق الكلام كله للعسل ليس للقرآن فيه ذكر ، ورجوع الضمير للكتاب في قوله سبحانه : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه) مما لايكاد يقوله أمثال هؤلاء الكرام والعلماء الاعلام . نعم كون القرآن شفاء مما لا كلام فيه ، وقد أخرج الطبراني . وغيره عن ابن مسعود «عليكم بالشفاءين العسل والقرآن» هذا .

وقدم سبحانه الاخبار عن انزال الماء لما أن الماء اتم نفعا وأعظم شانا وهو أصل أصيل لتكون اللبن وما بعده ، ثم ذكر اللبن لأنه يحتاج اليه أكثر من غيره مما ذكر بعده ، وقد يستغنى بشربه عن شرب الماء كما شاهدنا ذلك من بعض متزهدي زماننا فقد ترك شرب الماء عدة من السنين مكتفيا بشرب اللبن ، وسمعنا نحو ذلك عن بعض رؤساء الاعراب ، وهو الدليل على الفطره ولذلك اختاره صلى الله تعالى عليه وسلم حين أسري به وعرض عليه مع الخمر والعسل ، ثم الخمر لأنها أقرب الى الماء من العسل فانها ماء العنب ولم يعهد

جعلها إداما كالعسل فانه كثيرا مايؤدم به الخبز ويؤكل، وبينها وبين اللبن نوع مشابهة من حيث ان كلا منهما يخرج من بين أجزاء كثيفة وما أشبه ثفله بالفرث، وإذا لوحظ السوغ فى اللبن وعدمه فى الخمر بناء على مايقولون: إنها ليست سهلة المرور فى الحلق ولذا يقطب شاربها عند الشرب وقد يغص بها كان بينهما نوع من التضاد، ويحسن ايقاع الضد بعد الضد كما يحسن ايقاع المثل بعد المثل، واذا لوحظ مآل أمرهما شرعا رأيت أن الخمر لم يسغ شربها بعد نزول الآية فيه وشرب اللبن لم يزل سائغا وبذلك يقوى التضاد، ويقويه أيضا أن اللبن يخرج من بطن حيوان ولا دخل لعمل البشر فيه والخمر ليست كذلك. واما ذكر الرزق الحسن بعد الخمر وتقديمه على العسل فالوجه فيه ظاهر جداً، ولعل مااعتبرناه فى وجه تقديم الخمر على العسل وذكره بعد اللبن أقوى مما يصح اعتباره فى العسل وجها لتقديمه على الخمر وذكره بعد اللبن، فلا يرد أن فى كل جهة تقديما فاعتبارها فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وقد جاء ذكر الماء واللبن والخمر والعسل فى وصف الجنة على هذا الترتيب قال تعالى: (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى) فتأمل فلمسلك الذهن اتساع والله تعالى أعلم بأسرار كتابه.

﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ﴾ المذكور من آثار قدرة الله تعالى ﴿لَآيَةً﴾ عظيمة ﴿لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٦٩﴾ فان من تفكر فى اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة التى مرت الاشارة اليها وخروج هذا الشراب الحلو المختلف الالوان وتضمنه الشفاء جزم قطعا أن لها ربا حكيما قادراً ألهمها ما ألهم وأودع فيها ما أودع، ولما كان شأنها فى ذلك عجيبا يحتاج الى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكر. ومن بدع تأويلات الرافضة على مافى الكشاف أن المراد بالنحل على كرم الله تعالى وجهه وقومه. وعن بعضهم أنه قال عند المهدى: إنما النحل بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم فقال له رجل: جعل الله تعالى طعامك وشرابك مما يخرج من بطونهم فضحك المهدى وحدث به المنصور فاتخذوه أضحوكة من أضاحيكهم، وستسمع إن شاء الله تعالى مايقوله الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم فى باب الاشارة، ثم انه سبحانه لما ذكر من عجائب أحوال ماذكر من الماء والنبات والانعام والنحل أشار الى بعض عجائب أحوال البشر من أول عمره الى آخره وتطوراته بين ذلك فقال عز قائلا: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ﴾ حسبما تقتضيه مشيئته تعالى المبنية على الحكم البالغة بآجال مختلفة، والقرينة على ارادة ذلك قوله سبحانه: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ﴾ ولذا قيل: انه معطوف على مقدر أى فمنكم من تعجل وفاته ومنكم الخ، و (أرذل العمر) أخسه وأحقره وهو وقت الهرم الذى تنقص فيه القوى وتفسد الحواس ويكون حال الشخص فيه كحاله وقت الطفولية من ضعف العقل والقوة، ومن هنا تصور الرد فهذا كقوله تعالى: (ومن نعمره ننكسه فى الخلق) ففيه مجاز، وأخرج ابن جرير عن على كرم الله تعالى وجهه أن (أرذل العمر) خمس وسبعون سنة، وعن قتادة أنه تسعون، وقيل خمس وتسعون واختار جمع تفسيره بما سبق وهو يختلف باختلاف الامزجة فرب معمر لم تنتقص قواه ومنتقص القوى لم يعمر، ولعل التقييد بسن مخصوص مبنى على الاغلب عند من قيد.

والخطاب ان كان للموجودين وقت النزول فالتعبير بالماضى والمستقبل فيه ظاهر، وإن كان عاما فالمضى بالنسبة إلى وقت وجودهم والاستقبال بالنسبة إلى الخلق، وعلى التقديرين الظاهر أن (من يرد إلى أرذل العمر)

يعم المؤمن مطلقا والكافر ، وقيل : إنه مخصوص بالكافر والمسلم لا يرد إلى أرذل العمر لقوله تعالى : (ثم رددناه أسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وأخرج ابن المنذر وغيره عن عكرمة أنه قال : من قرأ القرآن لم يرد إلى أرذل العمر ، والمشاهدة تكذب كلا القولين فكم رأينا مثلا قارىء القرآن قد رد إلى ذلك ، والاستدلال بالآية على خلافه فيه نظر ، وكان من دعائه ﷺ كما أخرجه البخاري وابن مردويه عن أنس « أعوذ بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وفتنة الدجال وفتنة المحيا والممات » ،

﴿ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ اللام للصيرورة والعاقبة وهي في الاصل للتعليل وكي مصدرية والفعل منصوب بها والمنسبك مجرور باللام والجار والمجرور متعلق ـ بيرد ـ وزعم الحوفي أن اللام لام كي دخلت على كي للتوكيد وليس بشيء ، والعلم بمعنى المعرفة ، والكلام كناية عن غاية النسيان أي ليصير نساء بحيث إذا كسب علما في شيء لم ينشب أن ينساه ويزل عنه علمه من ساعته يقول لك : من هذا ؟ فتقول : فلان فما يلبث لحظة إلا سألك عنه ، وقيل : المراد لئلا يعلم زيادة علم على علمه ، وقيل : لئلا يعقل من بعد عقله الاول شيئا فالعلم بمعنى العقل لا بمعناه الحقيقي كما في سابقه ، وفيه دلالة على وقوفه وأنه لا يقدر على علم زائد ، والوجه المعتمد الأول ، ونصب ـ شيئا ـ على المصدرية أو المفعولية ، وجوز فيه التنازع بين يعلم وعلم ، وكون مفعول ـ علم ـ محذوفا لقصد العموم أي لا يعلم شيئا ما بعد علم أشياء كثيرة ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ ﴾ بكل شيء ومن ذلك وجه الحكمة في الخلق والتوفي والرد إلى أرذل العمر ﴿ قَدِيرٌ ٧٠ ﴾ على كل شيء ومنه ما يشاؤه سبحانه من ذلك ، وقيل : عليم بمقادير أعماركم قدير على كل شيء يميت الشاب النشيط ويبقي الهرم الفاني ، وفيه تنبيه على أن تفاوت الآجال ليس إلا بتقدير قادر حكيم رتب الابنية وعدل الامزجة على قدر معلوم ولو كان ذلك مقتضى الطبائع لما بلغ هذا المبلغ ، وقيل : إنه تعالى لما ذكر ما يعرض في الهرم من ضعف القوى والقدرة وانتفاء العلم ذكر أنه جل شأنه مستمر على العلم الكامل والقدرة الكاملة لا يتغيران بمرور الازمان كما يتغير علم البشر وقدرتهم ، ويفيد الاستمرار الجملة الاسمية ، والكمال صيغة فعيل ، وقدم صفة العلم لتجاوز انتفاء العلم عن المخاطبين مع أن تعلق صفة العلم بالشيء أول لتعلقه صفة القدرة به ، ولا يخفى عليك ما هو الاولى من الثلاثة فتدبر ،

﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴾ أي جعلكم متفاوتين فيه فأعطاكم منه أفضل مما أعطى مماليككم ﴿ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا ﴾ فيه على غيرهم وهم الملاك ﴿ بِرَادِّي ﴾ أي بمعطي ﴿ رِزْقِهِمْ ﴾ الذي رزقهم إياه ﴿ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ على مماليكهم الذين هم شركاؤهم في المخلوقية والمرزوقية ﴿ فَهُمْ ﴾ أي الملاك الذين فضلوا والمماليك ﴿ فِيهِ ﴾ أي في الرزق ﴿ سَوَاءٌ ﴾ لا تفاضل بينهم ، والجملة الاسمية واقعة موقع فعل منصوب في جواب النفي أي لا يردونه عليهم فيستووا فيه ويشتركوا ، وجوز أن تكون في تأويل فعل مرفوع معطوف على قوله تعالى : (برادي) أي لا يردونه عليهم فلا يستوون ، والمراد بذلك توبيخ الذين يشركون به سبحانه بعض مخلوقاته وتقريعهم والتنبيه على كمال قبح فعلهم كأنه قيل : انكم لا ترضون بشركة عبيدكم لكم بشيء لا يختص بكم بل يعمكم وإياهم من الرزق الذي هم أسوة لكم في استحقاقه وهم أمثالكم في البشرية والمخلوقية لله عز سلطانه فما بالكم تشركون به سبحانه وتعالى فيما لا يليق إلا به جل وعلا من الالوهية

والمعبودية الخاصة بذاته تعالى لذاته بعض مخلوقاته الذي هو بمعزل عن درجة الاعتبار ، وهو على ما صرح به جماعة على شاكلة قوله تعالى : (ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) يعنون بذلك أنه مثل ضرب لكمال قباحة ما فعلوه ، وفي قوله تعالى : ﴿ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ٧١ ﴾ قرينة - كما قيل - على ذلك ، وكذا في قوله تعالى : (فلا تضربوا لله الامثال) والهمزة للانكار والفاء للعطف على مقدر وهي داخلة في الحقيقة على الفعل أعني (يجحدون) ولتضمن الجحود معنى الكفر جيء بالباء في معموله المقدم عليه للاهتمام أو لايهام الاختصاص مبالغة أو لرعاية رؤس الآي ، والمراد بالنعمة قيل الرزق وقيل ولعله الأولى : ما يشمله وغيره من النعم الفائضة عليهم منه سبحانه أي يشركون به تعالى فيجحدون نعمته تعالى حيث يفعلون ما يفعلون من الاشراك فان ذلك يقتضي أن يضيفوا ماأفيض عليهم من الله تعالى من النعم الى شركائهم ويجحدوا كونها من عنده جل وعلا ، وجوز كون المراد بنعمة الله تعالى ما أنعم سبحانه به من إقامة الحجج وايضاح السبل وارسال الرسل عليهم السلام ولا نعمة أجل من ذلك ، فمعنى جحودهم ذلك انكاره وعدم الالتفات اليه ، وصيغة الغيبة لرعاية « فما الذين » وقرأ أبو بكر عن عاصم ، وأبو عبد الرحمن ، والاعرج بخلاف عنه « تجحدون » بالتاء على الخطاب رعاية لبعضكم ، هذا وجوز أن يكون معنى الآية أن الله تعالى فضل بعضا على بعض في الرزق وأن المفضلين لا يردون من رزقهم على من دونهم شيئا وإنما أنا رازقهم فالمالك والمملوك في أصل الرزق سواء وإن تفاوتا كما وكيفا ، والمراد النهي عن الاعجاب والمن اللذين هما مقدمتا الكفران .

والعطف على مقدر أيضا أي أيعجبون ويمنون فيجحدون نعمة الله تعالى عليهم ، وقيل : التقدير ألا يفهمون فيجحدون ، واختار في الكشاف أن المعنى أنه سبحانه جعلكم متفاوتين في الرزق فرزقكم أفضل مما رزق مماليككم وهم بشر مثلكم واخوانكم وكان ينبغي أن تردوا فضل مارزقتموه عليهم حتى تساووا في الملبس والمطعم كما يحكى عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إنما هم اخوانكم فاكسوهم مما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون » فما رؤي عبده بعد ذلك الا ورداؤه رداؤه وازاره ازاره من غير تفاوت ، وحاصله ان الله تعالى فضلكم على أمثالكم فكان عليكم أن تردوا من ذلك الفضل عليهم شكرا لنعمته تعالى لتكونوا سواء في ذلك الفضل ويبقى لكم فضل الافضال والتفضل .

فالآية حث على حسن الملكة وأدمج أنهم وعبيدهم مربوبون بنعمته تعالى ذلك مع تقلبهم فيها ليكون تمهيدا لكفرانهم نعمه سبحانه السوابغ الى أن جعلوا له عز وجل أندادا لا تملك لنفسها ضرا ولا نفعا فعبدوها عبادته تعالى أو أشد وأسد ، وفي ذلك من البعد ما فيه ، والعطف فيه على مقدر أيضا كألا يعرفون ذلك فيجحدون .

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾ أي من جنسكم ونوعكم وهو مجاز في ذلك ، والأشهر من معاني النفس الذات ولا يستقيم هنا كغيره فلذا ارتكب المجاز وهو اما في المفرد أو الجمع ، واستدل بذلك بعضهم على أنه لا يجوز للانسان أن ينكح من الجن ﴿ أَزْوَاجًا ﴾ لتأنسوا بها وتقيموا بذلك مصالحكم ويكون أولادكم أمثالكم .

وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذا خلق آدم وحواء عليهما السلام فان حواء خلقت من نفسه عليه السلام ، وتعقب بأنه لا يلائمه جمع الأنفس والأزواج ، وحمله على التغليب تكلف غير مناسب للمقام ، وكذا كون المراد منها بعض الأنفس وبعض الازواج ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ ﴾ أي منها فوضع الظاهر

موضع الضمير للإيذان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لا من زوج غيره ﴿ بَنِينَ ﴾ وبأن نتيجة الأزواج هو التوالد ﴿ وَحَفَدَةً ﴾ جمع حافد ككاتب وكتبة ، وهو من قولهم : حفد يحفد حفدا وحفودا وحفدانا إذا أسرع في الخدمة والطاعة ، وفي الحديث «إليك نسعى ونحفد» وقال جميل :

حفد الولائد حولهن وأسلمت بأكفهن أزمة الأجمال

وقد ورد الفعل لازما ومتعديا كقوله :

يحفدون الضيف في أبياتهم كرما ذلك منهم غير ذل

وجاء في لغة ـ كما قال أبو عبيدة ـ أحفد احفادا ، وقيل : الحفد سرعة القطع ، وقيل : مقاربة الخطو ، والمراد بالحفدة على ماروى عن الحسن . والأزهرى وجاء في رواية عن ابن عباس واختاره ابن العربي أولاد الاولاد ، وكونهم من الأزواج حينئذ بالواسطة ، وقيل : البنات عبر عنهن بذلك إيذانا بوجه المنة فانهن في الغالب يخدمن في البيوت أتم خدمة ، وقيل : البنون و"عطف لاختلاف الوصفين البنوة والخدمة ، وهو منزل منزلة تغاير الذات ، وقد مر نظيره فيكون ذلك امتنانا باعطاء الجامع لهذه الوصفين الجليلين فكأنه قيل : وجعل لكم منهن أولادا هم بنون وهم حافدون أى جامعون بين هذين الأمرين ، ويقرب منه ماروى عن ابن عباس من أن البنين صغار الأولاد والحفدة كبارهم ، وكذا مانقل عن مقاتل من العكس ، وكأن ابن عباس نظر إلى أن الكبار أقوى على الخدمة (١) ومقاتل نظر إلى أن الصغار أقرب للانقياد لها وامتثال الأمر بها واعتبر الحفد بمعنى مقاربة الخطو ، وقيل : أولاد المرأة من الزوج الاول ، وأخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس ه

وأخرج الطبراني . والبيهقي في سننه . والبخاري في تاريخه . والحاكم وصححه عن ابن مسعود أنهم الأختان وأريد بهم ـ على ماقيل ـ أزواج البنات ويقال لهم أصهار ، وأنشدوا

فلو أن نفسي طاوعتني لأصبحت لها حفد مما يعد كثير

ولكنها نفس على أبيـــة عيوف لأصهار اللئام تدور

والنصب على هذا بفعل مقدر أي وجعل لكم حفدة لا بالعطف على (بنين) لأن القيد إذا تقدم يعلق بالمتعاطفين وأزواج البنات ليسوا من الأزواج ، وضعف بأنه لاقرينة على تقدير خلاف الظاهر وفيه دغدغة لاتخفى . وقيل : لامانع من العطف بأن يراد بالأختان أقارب المرأة كأبيها وأخيها لا أزواج البنات فان إطلاق الأختان عليه إنما هو عند العامة وأما عند العرب فلا كما في الصحاح ، وتجعل (من) سببية ولاشك أن الأزواج سبب لجعل الحفدة بهذا المعنى وهو كما ترى . وتعقب تفسيره بالأختان والربائب بأن السياق للامتنان ولا يمتن بذلك ه

وأجيب بأن الامتنان باعتبار الخدمة ولايخفى أنه مصحح لامرجح . وقيل : الحفدة هم الخدم والأعوان وهو المعنى المشهور له لغة . والنصب أيضا بمقدر أي وجعل لكم خدما يحفدون في مصالحكم ويعينونكم في أموركم ه

وقال ابن عطية بعد نقل عدة أقوال في المراد من ذلك : وهذه الأقوال مبنية على أن كل أحد جعل له من زوجته بنون وحفدة ولايخفى أنه باعتبار الغالب ، ويحتمل أن يحمل قوله تعالى : «من أزواجكم» على العموم والاشتراك أي جعل من أزواج البشر البنين والحفدة ويستقيم على هذا إجراء الحفدة على مجراها في اللغة إذ

---

(١) هنا بياض بالأصل ه

البشر بجملتهم لا يستغنى أحدهم عن حفدة اه ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير لكن لا يخفى أن فيه بعدا ، وتأخير المنصوب فى الموضعين عن المجرور لما مر غير مرة من التشويق ، وتقديم المجرور باللام على المجرور بمن للايذان من أول الأمر بعود منفعة الجعل إليهم إمدادا للتشويق وتقوية له ٭

﴿ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ أى اللذائذ وهو معناها اللغوى ، وجوز أن يراد بالطيب ما هو متعارف فى لسان الشرع وهو الحلال . وتعقبه أبو حيان بأن المخاطبين بهذا الكفار وهم لا شرع لهم فتفسيره بذلك غير ظاهر . وأجيب بأنهم مكلفون بالفروع كالأصول فيوجد فى حقهم الحلال والحرام ، وأيضا هم مرزوقون بكثير من الحلال الذى أكلوا بعضه ولا يلزم اعتقادهم للحل ونحوه ، و(من) للتبعيض لأن ما رزقوه بعض من كل الطيبات فان ما فى الدنيا منها بأسره أنموذج لما فى الآخرة إذ فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما فى الدنيا لم يصل كثير منه إليهم ، والظاهر على ما ذكرنا عموم الطيبات للنبات والثمار والحبوب والأشربة والحيوانات ، وقيل : المراد بها ما أتى من غير نصب ، وقيل : الغنائم ، وليس بشئ ٭

﴿ أَفَبِالْبَاطِلِ ﴾ وهو منفعة الأصنام وبركتها وما ذاك إلا وهم باطل لم يتوصلوا إليه بدليل ولا أمارة ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ﴿ يُؤْمِنُونَ ﴾ وقدم للحصر فيفيد أن ليس لهم إيمان إلا بذلك كأنه شئ معلوم مستيقن ﴿ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ ﴾ المشاهدة المعاينة التى لا شبهة فيها لذى عقل وتمييز مما ذكر ومما لا تحيط به دائرة البيان ﴿ هُمْ يَكْفُرُونَ ٧٢ ﴾ أى يستمرون على الكفر بها والانكار لها كما ينكر المحال الذى لا يتصوره المعقول وذلك باضافتها إلى أصنامهم ، وقيل : الباطل ما يسول لهم الشيطان من تحريم البحيرة والسائبة وغيرهما ونعمة الله تعالى ما أحل لهم . والآية على هذا ظاهرة التعلق بقوله سبحانه : (ورزقكم من الطيبات) فقط دون ما قبله أيضاً والظاهر تعلقها بهما ، ومن ذلك يظهر حال ما أخرجه ابن المنذر عن ابن جريج من أن الباطل الشيطان ونعمة الله تعالى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وما ذكرناه قد صرح بأكثره الزمخشرى ، واستفادة الحصر من التقديم ظاهرة ، وأما كأنه شئ معلوم مستيقن فمستفاد من حصرهم الإيمان فيما ذكر لأن ذلك شأن المؤمن به لا سيما وقد حصروا ، وأيضاً المقابلة بالمشاهد المحسوس أعنى نعمة الله تعالى دلت على تعكيسهم فيدل على أنهم جعلوا الموهوم بمنزلة المتيقن وبالعكس ، والفاء التى للتعكيس شديدة الدلالة على هذا الأمر والحمل على أنها للعطف على محذوف ليس بالوجه كذا فى الكشف ، وفيه رد على ما قيل ان فى كلا التركيبين تأكيداً وتخصيصاً ، أما التخصيص فيهما فمن تقديم المعمول ، وأما التأكيد فى الاول فلأن الفاء تستدعى معطوفا عليه تقديره أيكفرون بالحق ويؤمنون بالباطل والكفر بالحق مستلزم للايمان بالباطل فقد تكرر الايمان بالباطل والتكرير يفيد التأكيد ، وأما التأكيد فى الثانى فمن بناء (يكفرون) على هم المفيد لتقوى الحكم ، وجعل كلام الزمخشرى مشيراً إلى ذلك كله فتدبر . وما ذكر من أن تقديم الجار فى التركيبين للتخصيص مما صرح به غير واحد ، والعلامة البيضاوى جوز ذلك لكنه أفحم الايهام هنا نظير ما فعلناه فيما سلف آنفاً ٭

ووجه ذلك بأن المقام ليس بمقام تخصيص حقيقة إذ لا اختصاص لإيمانهم بالباطل ولا لكفرانهم بنعم الله سبحانه ولم يقحمه فى تفسير نظير ذلك فى العنكبوت فان وجه بأنهم إذا آمنوا بالباطل كان إيمانهم بغيره بمنزلة

العدم وإن النعم كلها من الله تعالى إما بالذات أو بالواسطة فليس كفرانهم إلا لنعمه سبحانه كما قيل لا يشكر الله من لا يشكر الناس بقي المخالفة . وأجيب بانه إذا نظر للواقع فلا حصر فيه وإن لوحظ ماذكر يكون الحصر ادعائيا وهو معنى الايهام للمبالغة فلا تخالف، وجوز أن يكون التقديم للاهتمام لأن المقصود بالانكار الذي سيق له الكلام تعلق كفرانهم بنعمة الله تعالى واعتقادهم للباطل لا مطلق الايمان والكفران ، وأن يكون لرعاية الفواصل وهو دون النكتتين ، والالتفات إلى الغيبة للايذان باستيجاب حالهم للاعراض عنهم وصرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجيبا لهم مما فعلوه . وفي البحر أن السلمي قرأ (تؤمنون) بالتاء على الخطاب وأنه روى ذلك عن عاصم ، والجملة فيما بعده على هذا كما استظهره في البحر مجردا عن الكفرة غير مندرج في التقريع . هذا بقي أنه وقع في العنكبوت (أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون) بدون ضمير ووقع هنا ما سمعت بالضمير، وبين الخفاجي سر ذلك بأنه لما سبق في هذه السورة قوله تعالى : (أفبنعمة الله يجحدون) أي يكفرون كما مر فلو ذكر ما نحن فيه بدون الضمير لكانت الآية تكراراً بحسب الظاهر فأتى بالضمير الدال على المبالغة والتأكيد ليكون ترقيا في الذم بعيداً عن اللغوية ، ثم قال : وقيل إنه أجري على عادة العباد إذا أخبروا عن أحد بمنكر يجدون موجدة فيخبروا عن حاله الأخرى بكلام آكد من الأول ، ولا يخفى أن هذا انما ينفع إذا سئل لم قيل : (أفبالباطل يؤمنون) بدون ضمير وقيل : (وبنعمة الله هم يكفرون) به، وأما في الفرق بين ماهنا وما هناك فلا ، وقيل : آيات العنكبوت استمرت على الغيبة فلم يحتج إلى زيادة ضمير الغائب وأما الآية التي نحن فيها فقد سبق قبلها مخاطبات كثيرة فلم يكن بد من ضمير الغائب المؤكد لئلا يلتبس بالخطاب ، وتخصيص هذه بالزيادة دون (أفبالباطل يؤمنون) مع أنها الأولى بها بحسب الظاهر لتقدمها لئلا يلزم زيادة الفاصلة الأولى على الثانية . واعترض عليه بأنه لا يخفى أنه لا مقتضى للزوم الغيبة ولا لبس لو ترك الضمير .

وقد يقال : إنما لم يؤت في آية العنكبوت بالضمير وبنى الفعل عليه إفادة للتقوى استغناء بتكرر ما يفيد كفر القوم بالنعم مع قربه من تلك الآية عن ذلك ، على أنه قد تقدم هناك ما تستمد منه الجملتان أتم استمداد وإن كان فيه نوع بعد ومغايرة ما وذلك قوله تعالى : (والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون) ولما لم تكن آية النحل فيما ذكر بهذه المرتبة جيء فيها بما يفيد التقوى ، أو يقال : إنه لما كان سرد النعم هنا على وجه ظاهر في وصولها اليهم والامتنان بها عليهم كان ذلك أوفق بأن يؤتى بما يفيد كفرهم بها على وجه يشعر باستبعاد وقوعه منهم فجيء بالضمير فيه ولما لم يكن ما هنالك كذلك لم يؤت فيه بما ذكر ، ولعل التعبير هنا ـ بيكفرون ـ وفيما قبل (يجحدون) لأن ما قبل كان مسبوقا على ما قيل بضرب مثل لكمال قباحة ما فعلوه والجحود أوفق بذلك لما أن كمال القبح فيه أتم ولا كذلك فيما البحث فيه كذا قيل فافهم والله تعالى بأسرار كتابه أعلم ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ قال أبو حيان : هو استئناف اخبار عن حالهم في عبادة الاصنام وفيه تبيين لقوله تعالى : (أفبالباطل يؤمنون) وقال بعض أجلة المحققين : لعله عطف على (يكفرون) داخل تحت الانكار التوبيخي أي أيكفرون بنعمة الله ويعبدون من دونه سبحانه ﴿مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا﴾ أي ما لا يقدر أن يرزقهم شيئا لا من السموات مطرا ولا من

الأرض نباتا - فرزقا - مصدر، و(شيئا) نصب على المفعولية له وإلى ذلك ذهب أبو علي وغيره. وتعقبه ابن الطراوة بأن الرزق هو المرزوق كالرعي والطحن والمصدر إنما هو الرزق بفتح الراء كالرعي والطحن. ورد عليه بأن مكسور الراء مصدر أيضا كالعلم وسمع ذلك فيه فصح أن يعمل في المفعول، وقيل: هو اسم مصدر والكوفي يجوز عمله في المفعول - فشيئا - مفعوله على رأيهم، وجوز أن يكون بمعنى مرزوق و(شيئا) بدل منه أي لا يملك لهم شيئا. وأورد عليه السمين. وأبو حيان أنه غير مفيد إذ من المعلوم أن الرزق من الأشياء والبدل يأتي لأحد شيئين البيان والتأكيد وليسا بموجودين هنا. وأجيب بأن تنوين (شيئا) للتقليل والتحقير فان كان تنوين (رزقا) كذلك فهو مؤكد وإلا فمبين وحينئذ فيصح فيه أن يكون بدل بعض أو كل ولا إشكال *

وجوز أن يكون (شيئا) مفعولا مطلقا ليملك أي لا يملك شيئا من الملك و(من السموات) اما متعلق بقوله تعالى: (لا يملك) أو بمحذوف وقع صفة لرزقا أي رزقا كائنا منهما، واطلاق الرزق على المطر لأنه ينشأ عنه *

﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ٧٣﴾ جوز أن يكون عطفا على صلة (ما) وأن يكون مستأنفا للاخبار عن حال الآلهة، واستطاع متعد ومفعوله محذوف هو ضمير الملك أي لا يستطيعون أن يملكوا ذلك ولا يمكنهم، فالكلام تتميم لسابقه وفيه من الترقي مافيه فلا يكون نفي استطاعة الملك بعد نفي ملك الرزق غير محتاج اليه، وان جعل المفعول ضمير الرزق كما جوزه في الكشاف يكون هذا النفي تأكيدا لما قبله. وأورد عليه أنه قد قرر في المعاني أن حرف العطف لا يدخل بين المؤكد والمؤكد لما بينهما من كمال الاتصال. ودفع بأن ذلك غير مسلم عند النحاة وليس مطلقا عند أهل المعاني ألا ترى قوله تعالى: (كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون) نعم يرد عليه حديث أن التأسيس خير من التأكيد، ويجوز ولعله الأولى أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم فيكون المراد نفي الاستطاعة عنهم مطلقا على حد يعطي ويمنع فالمعنى انهم أموات لا قدرة لهم أصلا فيكون تذييلا للكلام السابق، وفيه مافيه على الوجه الأول وزيادة *

وجمع الضمير فيه وتوحيده في «لا يملك» لرعاية جانب اللفظ أولا والمعنى ثانيا فان «ما» مفرد بمعنى الآلهة ومثل هذه الرعاية وارد في الفصيح وان أنكره بعضهم لما يلزمه من الاجمال بعد البيان المخالف للبلاغة فانه مردود كما بين في محله. وقد روعي أيضا في التعبير حال معبوداتهم في نفس الأمر فانها أحجار وجمادات فعبر عنها - بما - الموضوعة في المشهور لغير العالم وحالها باعتبار اعتقادهم فيها أنها آلهة فعبر عنها بضمير الجمع الموضوع لذوي العلم، هذا إذا كان المراد بما الأصنام، ولا يخفى عليك الحال إذا كان المراد بها المعبودات الباطلة مطلقا ملكا كانت أو بشرا أو حجرا أو غيرها *

وجوز أن يكون ضمير الجمع عائدا على الكفار كضمير (يعبدون) و(ما) على المعنى المشهور فيها على معنى أنهم مع كونهم أحياء متصرفين في الأمور لا يستطيعون من ذلك شيئا فكيف بالجماد الذي لا حس له، فجملة (لا يستطيعون) معترضة لتأكيد نفي الملك عن الآلهة والمفعول محذوف كما أشير اليه، وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن مخالفة المشهور في العود على المعنى بعد مراعاة اللفظ ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ التفات إلى الخطاب للايذان بالاهتمام بشأن النهي، والفاء للدلالة على ترتيب النهي على ماعدد من النعم

الفائضة عليهم منه تعالى وكون آلهتهم بمعزل من أن يملكوا لهم رزقا فضلا عما فضل ، والأمثال جمع مثل كعلم ، والمراد من الضرب الجعل فكأنه قيل : فلا تجعلوا لله تعالى الأمثال والا كفاء فالآية كقوله تعالى : « فلا تجعلوا لله أنداداً » وهذا مايقتضيه ظاهر كلام ابن عباس ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال في الآية : يقول سبحانه لاتجعلوا معي إلهاً غيري فانه لا إله غيري *

وجعل كثير الأمثال جمع مثل بالتحريك ، والمراد من ضرب المثل لله سبحانه الاشراك والتشبيه به جل وعلا من باب الاستعارة التمثيلية ، ففي الكشف ان الله تعالى جعل المشرك به الذي يشبهه تعالى بخلقه بمنزلة ضارب المثل فان المشبه المخذول يشبه صفة بصفة وذاتا بذات كما ان ضارب المثل كذلك فكأنه قيل : ولا تشركوا بالله سبحانه ، وعدل عنه إلى المنزل دلالة على التعميم في النهي عن التشبيه وصفاً وذاتاً ، وفي لفظ (الأمثال) لمن لامثال له أصلا نعي عظيم عليهم بسوء فعلهم ، وفيه ادماج أن الأسماء توقيفية وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر ضرب مثل منهم سابقا ، وهذا الوجه هو الذي اختاره الزمخشري وكلام الحبر رضي الله تعالى عنه لا يأباه فقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٧٤ ﴾ تعليل للنهي أي أنه تعالى يعلم كنه ما تفعلون وعظمه وهو سبحانه معاقبكم عليه أعظم العقاب وأنتم لا تعلمون كنهه وكنه عقابه فلذا صدر منكم وتجاسرتم عليه *

وجوز أن يكون المراد النهي عن قياس الله تعالى على غيره بجعل ضرب المثل استعارة للقياس ، فان القياس الحاق شيء بشيء وهو عند التحقيق تشبيه مركب بمركب ، والفرق بينه وبين الوجه السابق قليل ، وأمر التعليل على حاله . وجوز الزمخشري وغيره أن يكون المراد النهي عن ضرب الأمثال لله سبحانه حقيقة والمعنى فلا تضربوا لله تعالى الأمثال التي يضربها بعضكم لبعض ان الله تعالى يعلم كيف تضرب الأمثال وأنتم لاتعلمون ، ووجه التعليل ظاهر ، واللام على سائر الأوجه متعلقة ـ بتضربوا ـ وزعم ابن المنير تعلقها ـ بالأمثال ـ فيما إذا كان المراد التمثيل للاشراك والتشبيه ثم قال : كأنه قيل فلا تمثلوا الله تعالى ولا تشبهوه ، وتعلقها ـ بتضربوا ـ على هذا الوجه ثم قال كأنه قيل فلا تمثلوا لله تعالى الأمثال فان ضرب المثل إنما يستعمل من العالم لغير العالم ليبين له ماخفي عنه والله تعالى هو العالم وأنتم لاتعلمون فتمثيل غير العالم للعالم عكس للحقيقة ، وليس بشيء ، والمعنى الذي ذكره على تقدير تعلقه بالفعل خلاف مايقتضيه السياق وان كان التعليل عليه أظهر ، ومن هنا قال العلامة المدقق في الكشف في ذلك بعد أن قال انه نهي عن ضرب الأمثال حقيقة : كأنه أريد المبالغة في أن لايلحدوا في أسمائه تعالى وصفاته فانه إذا لم يجز ضرب المثل والاستعارات يكتفى فيها شبه ما والاطلاق لتلك العلاقة كاف فعدم جواز إطلاق الأسماء من غير سبق تعليم منه تعالى وإثبات الصفات أولى وأولى ، ووجه ربط قوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا ﴾ الخ على هذا عند المدقق أنه تعالى بعد أن نهاهم عن ضرب الامثال له سبحانه ضرب مثلا دل به على أنهم ليسوا أهلا لذلك وانهم إذا كانوا على هذا الحد من المعرفة والتقليد أو المكابرة فليس لهم إلى ضرب الامثال المطابقة المستدعي ذكاء وهداية سبيل ، وقال غيره في ذلك ولعله أظهر منه : انه تعالى لما ذكر انه يعلم كيف تضرب الأمثال وانهم لايعلمون علمهم كيف تضرب الأمثال في هذا الباب فقال تعالى : (ضرب) الخ *

ووجه الربط على ما تقدم من أن النهي عن الاشراك أنه سبحانه لما نهاهم عن ضرب المثل الفعلي وهو الاشراك عقبه بالكشف لذي البصيرة عن فساد ماارتكبوه بقوله سبحانه : (ضرب) الخ أي أورد وذكر مايستدل به على

تباين الحال بين جنابه تعالى شأنه وبين ما أشركوه به سبحانه وينادي بفساد ما هم عليه نداء جليا
﴿ عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ﴾ بدل من مثلا وتفسير له والمثل فى الحقيقة حالته العارضة له من المملوكية
والعجز التام وبحسبها ضرب نفسه مثلا ووصف العبد بالمملوكية للتمييز عن الحر لاشتراكهما فى كونهما عبدا
الله تعالى، وقد أدمج فيه على ماقيل ان الكل عبيد له تعالى وبعدم القدرة لتمييزه عن المكاتب والمأذون اللذين لهما
تصرف فى الجملة، وفى إبهام المثل أولا ثم بيانه بما ذكر ما لا يخفى من الجزالة ﴿ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ ﴾ (من) نكرة
موصوفة على ما استظهره الزمخشري ليطابق (عبداً) فانه أيضاً نكرة موصوفة وإلى ذلك ذهب أبو البقاء، وقال الحوفي:
هى موصولة واستظهره أبو حيان، وزعم بعضهم أن ذلك لكون استعمالها موصولة أكثر من استعمالها موصوفة،
والأول مختار الأكثرين أى حرا رزقناه بطريق الملك، والالتفات إلى التكلم للاشعار باختلاف حالى ضرب
المثل والرزق، وفى اختيار ضمير العظمة تعظيم لأمر ذلك الرزق ويزيد ذلك تعظيما قوله سبحانه: ﴿ مِنَّا ﴾ أى
من جنابنا الكبير المتعالى ﴿ رِزْقاً حَسَناً ﴾ حلالا طيباً أو مستحسناً عند الناس مرضياً ويؤخذ منه على ماقيل
كونه كثيرا بناء على أن القلة التى هى أخت العدم لاحسن فى ذاتها ﴿ فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ ﴾ تفضلا وإحسانا،
والفاء لترتب الانفاق على الرزق كأنه قيل: ومن رزقناه منا رزقا حسناً فأنفق، وإيثار المنزل من الجملة الاسمية
الفعلية الخبر للدلالة على ثبات الانفاق واستمراره التجددى ﴿ سِرّاً وَجَهْراً ﴾ أى حال السر وحال الجهر
أو انفاق سر وانفاق جهر والمراد بيان عموم انفاقه للاوقات وشمول انعامه لمن يجتنب عن قبوله جهراً،
وجوز أن يكون وصفه بالكثرة مأخوذا من هذا بناء أن المراد منه كيف يشاء وهو يدل على اغناء التصرف
وسعة المتصرف منه، وتقديم السر على الجهر للايذان بفضله عليه، وقدم الكلام فى ذلك، والعدول عن تطبيق
القرينتين بأن يقال: وحرا مالكا للاموال مع كونه أدل على تباين الحال بينه وبين قسيمه لما فى ارشاد العقل
السليم من توخى تحقيق الحق بأن الاحرار أيضا تحت ربقة عبوديته تعالى وأن مالكيتهم لما يملكونه ليست
الا بأن يرزقهم الله تعالى اياه من غير أن يكون لهم مدخل فى ذلك مع محاولة المبالغة فى الدلالة على ما قصد
بالمثل من تباين الحال بين الممثلين فان العبد المملوك حيث لم يكن مثل العبد المالك فما ظنك بالجماد ومالك الملك
خلاق العالمين ﴿ هَلْ يَسْتَوُونَ ﴾ جمع الضمير وان تقدمه اثنان وكان الظاهر يستويان للايذان بأن المراد بما
ذكر من اتصف بالاوصاف المذكورة من الجنسين المذكورين لافردان معينان منهما وان أخرج ابن عساكر
وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت فى هشام بن عمرو وهو الذى ينفق ماله سراً وجهراً
وفى عبده أبى الجوزاء الذى كان ينهاه والله تعالى أعلم بصحته. وقيل نزلت فى عثمان بن عفان رضى الله تعالى
عنه وعبد له ولا يصح اسناده كما فى البحر، وفيه أنه يحتمل أن يكون الجمع باعتبار أن المراد بمن الجمع وأن يكون
باعتبار عود الضمير على العبيد والاحرار وان لم يجر لها ذكر لدلالة (عبداً مملوكاً ومن رزقناه) عليهما،
والمعول عليه ماذكر أولا، والمعنى هل يستوى العبيد والاحرار الموصوفون بما ذكر من الصفات مع أن
الفريقين سيان فى البشرية والمخلوقية لله سبحانه وأن ما ينفقه الاحرار ليس مما لهم دخل فى ايجاده ولا تملكه
بل هو مما أعطاه الله تعالى اياهم فحيث لم يستو الفريقان فما ظنكم برب العالمين حيث تشركون به ما لا ذليل

أذل منه وهو الاصنام، وقيل: إن هذا تمثيل للكافر المخذول والمؤمن الموفق شبه الأول بمملوك لا تصرف له لأنه لا حباط عمله وعدم الاعتداد بأعماله واتباعه لهواه كالعبد المنقاد الملحق بالبهائم بخلاف المؤمن الموفق، وجعله تمثيلا لذلك مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقتادة ولا تميين أيضا وإن قيل: إن الآية نزلت في أبي بكر رضي الله تعالى عنه . وأبي جهل، على أن أبا حيان قال إنه لا يصح اسناد ذلك، هذا ثم اعلم أنهم اختلفوا في العبد هل يصح له ملك أم لا قال في الكشاف: المذهب الظاهر أنه لا يصح وبه قال الشافعي، وقال ابن المنير على ما لخصه في الكشف من كلام طويل إنه يصح له الملك عند مالك، وظاهر الآية تشهد له لأنه أثبت له العجز بقوله تعالى (مملوكا) ثم نفى القدرة العارضة بتمليك السيد بقوله سبحانه: (لا يقدر على شئ) وليس المعنى القدرة على التصرف لأن مقابله (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) والحمل على اخراج المكاتب مع شذوذه ابعاز مع اخلال كما قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في «أيما أمرأة نكحت بغير اذن وليها» الحمل على المكاتبة بعيد لا يجوز والمأذون لم يخرج للامر من أن المراد بالقدرة ماهو، وليس لقائل أن يقول: إنه صفة لازمة موضحة فالأصل في الصفات التقييد اهـ

وتعقبه المدقق بقوله: والجواب أن المعنى على نفى القدرة عن التصرف فالآية واردة في تمثيل حال الاصنام به تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكلما بولغ في حال عجز المشبه به وكان المقابل دل في المشبه به أيضا على ذلك فالذي يطابق المقام القدرة على التصرف وهو في مقابلة قوله تعالى (ينفق منه سرا وجهرا) وما ذكره لا حاصل له ولا إخلال في اخراج المكاتب لشمول اللفظ مع أن المقام مقام مبالغة فما يتوهم دخوله بوجه ينبغي أن ينفى وأين هذا مما نقله عن امام الحرمين اهـ . واستدل بالآية أيضا على أن العبد لا يملك الطلاق أيضا وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال: ليس للعبد طلاق إلا باذن سيده وقرأ الآية، وقد فصلت أحكام العبيد في حكم الفقه على أتم وجه ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ أي كله له سبحانه لا يستحقه أحد غيره تعالى لأنه جل شأنه المولى للنعم وإن ظهرت على أيدي بعض الوسائط فضلا عن استحقاق العبادة *

وفيه إرشاد إلى ما هو الحق من أن ما يظهر على يد من ينفق فيما ذكر راجع اليه تعالى كما لوح به (رزقناه) وقال غير واحد هذا حمد على ظهور الحجة وقوة هذه الحجة ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٧٥ ﴾ ما ذكر فيضيفون نعمه تعالى الى غيره ويعبدونه لأجلها أولا يعلمون ظهور ذلك وقوة ما هنالك فيبقون على شركهم وضلالهم، ونفى العلم عن أكثرهم للاشعار بأن بعضهم يعلمون ذلك وانما لم يعملوا بموجبه عنادا، وقيل: المراد بالأكثر الكل فكأنه قيل بل هم لا يعلمون، وقيل: ضمير (هم) للخلق والأكثر هم المشركون . وكلا القولين خلاف الظاهر

﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا ﴾ أي مثلا آخر يدل على ما يدل عليه المثل السابق على وجه أظهر وأوضح، وأبهم ثم بين بقوله تعالى: ﴿ رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ ﴾ لما تقدم والبكم الخرس المقارن للخلقة ويلزمه الصمم فصاحبه لا يفهم لعدم السمع ولا يفهم غيره لعدم النطق، والاشارة لا يعتد بها لعدم تفهيمها حق التفهيم لكل أحد فكأنه قيل: أحدهما أخرس أصم لا يفهم ولا يفهم ﴿ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ من الاشياء المتعلقة بنفسه او غيره بحدس أو فراسة لسوء فهمه وادراكه ﴿ وَهُوَ كَلٌّ ﴾ ثقيل وعيال ﴿ عَلَىٰ مَوْلَاهُ ﴾ على من يعوله ويلي أمره، وهذا بيان لعدم قدرته على اقامة مصالح نفسه بعد ذكر عدم قدرته مطلقا، وقوله سبحانه:

﴿ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ﴾ أى حيثما يرسله مولاه فى أمر لايأت بنجح وكفاية مهم ، بيان لعدم قدرته على مصالح مولاه . وقرأ عبد الله فى رواية (توجهه) على الخطاب ، وقرأ علقمة . وابن وثاب . ومجاهد . وطلحة وهى رواية أخرى عن عبد الله (يوجه) بالبناء للفاعل والجزم ، وخرج على أن الفاعل يعود على المولى والمفعول محذوف وهو ضمير الابكم أى يوجهه ، ويجوز أن يكون ضمير الفاعل عائدا على الابكم ويكون الفعل لازم وجه بمعنى توجه ، وعلى ذلك جاء قول الاضبط بن قريع السعدى : * أينما أوجه ألق سعدا * وعن علقمة . وطلحة . وابن وثاب أيضا (يوجه) بالجزم والبناء للمفعول ، وفى رواية أخرى عن علقمة . وطلحة أنهما قرءا (يوجه) بكسر الجيم وضم الهاء ، قال صاحب اللوامح . فان صح ذلك فالهاء التى هى لام الفعل محذوفة فرارا من التضعيف أولم يرد ـ بأينما ـ الشرط ، والمراد أينما هو يوجه وقد حذف منه ضمير المفعول به فيكون حذف الياء من آخر (يأت) للتخفيف ، وتعقبه أبو حيان بأن أين لاتخرج عن الشرط أو الاستفهام . ونقل عن أبى حاتم أن هذه القراءة ضعيفة لأن الجزم لازم ، ثم قال : والذى توجه به هذه القراءة أن (اينما) شرط حملت على إذا بجامع مااشتركا فيه من الشرط ثم حذفت ياء (يأت) تخفيفا أو جزم على توهم أنه جىء بأينما جازمة كقراءة من قرأ ـ إنه من يتقى ويصبر ـ فى أحد الوجهين ، ويكون معنى يوجه يتوجه كما مر آنفا ﴿ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ ﴾ أى ذلك الابكم الموصوف بتلك الصفات المذكورة ﴿ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ﴾ ومن هو منطيق فهم ذو رأى ورشد يكفى الناس فى مهماتهم وينفعهم بحثهم على العدل الجامع لجامع الفضائل ﴿ وَهُوَ ﴾ فى نفسه مع ماذكر من نفعه الخاص والعام ﴿ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٧٦ ﴾ لايتوجه إلى مطلب إلا ويبلغه بأقرب سعى ، فالجملة حالية مبينة لكماله فى نفسه ولما كان ذلك مقدما على تكميل الغير أتى بها اسمية فانها تشعر بذلك مع الثبوت إلى مقارنة ذى الحال ، فلا يقال . الأنسب تقديمها فى النظم الكريم ، ومقابلة تلك الصفات الاربع بهذين الوصفين لانهما كمال مايقابلها ونهايته فاختير آخر صفات الكامل المستدعية لماذكر وأزيد حيث جعل هاديا مهديا ، وتغيير الاسلوب حيث لم يقل : والآخر يأمر بالعدل الآية لمراعاة الملاءمة بينه وبين ماهو المقصود من بيان التباين بين الفريقين ، ويقال هنا كما قيل فى المثل السابق : إنه حيث لم يستو الفريقان فى الفضل والشرف مع استوائهما فى الماهية والصورة فلأن يحكم بأن الصنم الذى لاينطق ولايسمع وهو عاجز لايقدر على شىء كل على عابده يحتاج إلى أن يحمله ويضعه ويمسح عنه الاذى إذا وقع عليه ويخدمه وإن وجهه إلى أى مهم من مهماته لاينفعه ولا يأت له به لايساوى رب العالمين وهو ـ هو ـ فى استحقاق المعبودية أحرى وأولى ، وقيل : هذا تمثيل للمؤمن والكافر فالأبكم هو الكافر ومن يأمر بالعدل هو المؤمن ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وإياما كان فليس المراد ـ برجلين ـ رجلان معينان بل رجلان متصفان بما ذكر من الصفات مطلقا ، وماروى من أن الابكم أبو جهل والآمر بالعدل عمار أو الابكم أبى ابن خلف والآمر عثمان بن مظعون فقال أبو حيان : لا يصح اسناده ، وماأخرج ابن جرير . وابن عساكر . وغيرهما عن ابن عباس أنه قال : نزلت هذه الآية (وضرب الله مثلا رجلين) الخ فى عثمان بن عفان ومولى له كافر وهو أسيد بن أبى العيص كان يكره الاسلام وكان عثمان ينفق عليه ويكفله ويكفيه المؤنة وكان الآخر ينهاه عن الصدقة والمعروف فنزلت فيهما فبعد تحقق

صحته لا يضر تنافي ارادة الموصوفين مطابقا بحيث يدخل فيهما من ذكر. فقد صرحوا بأن خصوص السبب لا ينافي العموم،
هذا وقد اقتصر شيخ الاسلام على كون الغرض من التمثيلين نفي المساواة بينه جل جلاله وبين ما يشركون، وهو دليل على انه مختاره ثم قال: اعلم أن كلا الفعلين ليس المراد بهما حكاية الضرب الماضي بل المراد انشاؤه بما ذكر عقيبه، ولا يبعد أن يقال: إن الله تعالى ضرب مثلا بخلق الفريقين على ما هما عليه فكان خلقهما كذلك للاستدلال بعدم تساويهما على امتناع التساوي بينه سبحانه وتعالى وبين ما يشركون فيكون كل من الفعلين حكاية للضرب الماضي اه. ولا يخفى أنه لا كلام في حسن اختياره لكن في النفس من قوله لا يبعد شيء ❊

﴿ وَلِلَّهِ ﴾ تعالى خاصة لا لأحد غيره استقلالا ولا اشتراكا ﴿ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي جميع الامور الغائبة عن علوم المخلوقين بحيث لا سبيل لهم إلى ادراكها حسا ولا إلى فهمها عقلا، ومعنى الاضافة اليهما التعلق بهما إما باعتبار الوقوع فيهما حالا أو مآلا واما باعتبار الغيبة عن أهلهما، ولا حاجة إلى تقدير هذا المضاف، والمراد بيان الاختصاص به تعالى من حيث المعلومية حسبما ينبيء عنه عنوان الغيبة لا من حيث المخلوقية والمملوكية وإن كان الامر كذلك في نفس الامر، وفيه ـ كما في ارشاد العقل السليم ـ اشعار بأن علمه تعالى حضوري وأن تحقق الغيوب في نفسها بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ولذلك لم يقل تعالى: ولله علم غيب السموات والارض، وقيل: المراد بغيب السموات والارض ما في قوله سبحانه: (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية، وقيل: يوم القيامة، ولا يخفى أن القول بالعموم أولى ❊

﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ ﴾ التي هي أعظم ما وقع فيه المماراة من الغيوب المتعلقة بالسموات والارض من حيث الغيبة عن أهلهما أو ظهور آثارها فيهما عند وقوعها أي وما شأنها في سرعة المجيء ﴿ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ ﴾ أي كرجع الطرف من أعلا الحدقة الى أسفلها. وفي البحر اللمح النظر بسرعة يقال: لمحه لمحا ولمحانا اذا نظره بسرعة ﴿ أَوْ هُوَ ﴾ أي أمرها ﴿ أَقْرَبُ ﴾ أي من ذلك وأسرع بأن يقع في بعض أجزاء زمانه فان رجع الطرف من أعلا الحدقة الى اسفلها وإن قصر حركة أينية لها هوية اتصالية منطبقة على زمان له هو كذلك قابل للانقسام الى ابعاض هي أزمنة ايضا بل بأن يقع فيما يقال له آن وهو جزء غير منقسم من اجزاء الزمان كآن ابتداء الحركة، و (أو) قال الفراء: بمعنى بل. ورده في البحر بأن بل للاضراب وهو لا يصح هنا بقسميه، أما الابطال فلأنه يؤل الى ان الحكم السابق غير مطابق فيكون الاخبار به كذبا والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، وأما الانتقال فلأنه يلزمه التنافي بين الاخبار بكونه مثل لمح البصر وكونه أقرب فلا يمكن صدقهما معا ويلزم الكذب المحال ايضا. وأجيب باختيار الثاني ولا تنافي بين تشبيهه في السرعة بما هو غاية ما يتعارفه الناس في بابه وبين كونه في الواقع أقرب من ذلك، وهذا بناء على أن الغرض من التشبيه بيان سرعته لا بيان مقدار زمان وقوعه وتحديده. وأجيب أيضا بما يصححه بشقيه وهو أنه ورد على عادة الناس يعني أن أمرها اذا سئلتم عنها أن يقال فيه: هو كلمح البصر ثم يضرب عنه الى ما هو أقرب. وقيل: هي للتخيير. ورده في البحر أيضا بأنه انما يكون في المحظورات كخذ من مالي دينارا أو درهما أو في التكليفات كآية الكفارات. وأجيب بأن هذا مبني على مذهب ابن مالك من أن (أو) تأتي للتخيير وأنه غير مختص بالوقوع

بعد الطلب بل يقع في الخبر ويكثر في التشبيه حتى خصه بعضهم به . وفي شرح الهادي اعلم ان التخيير والاباحة مختصان بالامر اذ لا معنى لهما في الخبر كما أن الشك والابهام مختصان بالخبر . وقد جاءت الا باحة في غير الامر كقوله تعالى : (كمثل الذي استوقد نارا) الى قوله سبحانه : (أو كصيب من السماء) أي بأي هذين شبهت فأنت مصيب و كذا ان شبهت بهما جميعا ، ومثله في الشعر كثير ، وقيل : إن المراد تخيير المخاطب بعد فرض الطلب والسؤال فلاحاجة الى البناء على ما ذكر ، وهو كما ترى ، وزعم بعضهم أن التخيير مشكل من جهة أخرى وهي أن أحد الامرين من كونه كلمح البصر أو أقرب غير مطابق للواقع فكيف يخير الله تعالى بين مالا يطابقه ، وفيه أن المراد التخيير في التشبيه وأي ضرر في عدم وقوع المشبه به بل قد يستحسن فيه عدم الوقوع كما في قوله . أعلام ياقوت نشر ۞ ن على رماح من زبرجد : وقال ابن عطية : هي للشك على بابها على معنى أنه لو اتفق أن يقف على أمرها شخص من البشر لكانت من السرعة بحيث يشك هل هو كلمح البصر أو أقرب . وتعقبه في البحر أيضا بأن الشك بعيد لأن هذا اخبار من الله تعالى عن أمر الساعة والشك مستحيل عليه سبحانه أي فلا بد أن يكون ذلك بالنسبة الى غير المتكلم ، وفي ارتكابه بعد ؛ ويدل على أن هذا مراده تعليله البعد بالاستحالة فليس اعتراضه بما يقضي منه المعجب كما توهم ، وقال الزجاج : هي للابهام وتعقب بأنه لا فائدة في ابهام أمرها في السرعة وانما الفائدة في ابهام وقت مجيئها . وأجيب بأن المراد أنه يستبهم على من يشاهد سرعتها هل هي كلمح البصر أو أقل فتدبر . والمأثور عن ابن جريج أنها بمعنى بل وعليه كثيرون ، والمراد تمثيل سرعة مجيئها واستقرابه على وجه المبالغة ، وقد كثر في النظم مثل هذه المبالغة ، ومنه قول الشاعر :

قالت له البرق وقالت له الريح جميعا وهما ما هما
أأنت تجري معنا قال ان نشطت أضحكتكما منكما
ان ارتداد الطرف قد فته الى المدى سبقا فمن أنتما

وقيل : المعنى وما أمر اقامة الساعة المختص علمها به سبحانه وهي اماتة الاحياء واحياء الاموات من الاولين والآخرين وتبديل صور الاكوان أجمعين وقد أنكرها المنكرون وجعلوها من قبيل ما لا يدخل تحت دائرة الامكان في سرعة الوقوع وسهولة التأتي الا كلمح البصر أو هو أقرب على ما مر من الاقوال في (أو) ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٧٧ ﴾ ومن جملة الاشياء أن يجيء بها في أسرع مايكون فهو قادر على ذلك ، وتقول على الثاني : ومن جملة ذلك أمر اقامتها فهو سبحانه قادر عليه فالجملة في موضع التعليل . وفي الكشف على تقدير عموم الغيب وشموله لجميع ما غاب في السموات والارض ان قوله تعالى : (وما أمر الساعة) كالمستفاد من الاول وهو كالتمهيد له أي يختص به علم كل غيب الساعة وغيرها فهو الآتي بها للعلم والقدرة ، ولهذا عقب بقوله سبحانه : (ان الله) الخ ، وأما إذا أريد بالغيب الساعة فهو ظاهر اه . ولا يخفى الحال على القول بأن المراد بالغيب ما في قوله تعالى : (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية ، وعلى القول الاخير في الغيب يكون ذكر الساعة من وضع الظاهر موضع الضمير لتقوية مضمون الجملة ۞

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ عطف على قوله تعالى : (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا)

منتظم معه في سلك أدلة التوحيد ، ويفهم من قول العلامة الطيبي أنه تعالى عقب قوله سبحانه : (إن الله على كل شيء قدير) بقوله جل وعلا : (والله أخرجكم) الخ معطوفا بالواو إيذانا بأن مقدوراته تعالى لا نهاية لها والمذكور بعض منها أن العطف على قوله سبحانه : (إن الله) الخ ، والذي تنبسط له النفس هو الأول .

والامهات بضم الهمزة (١) وفتح الهمزة جمع أم والهاء فيه مزيدة وكثر زيادتها فيه وورد بدونها ، والمعنى في الحالين واحد ، وقيل : ذو الزيادة للأناسي والعاري عنها للبهائم ، ووزن المفرد فعل لقولهم الأمومة ، وجاء بالهاء كقول قصي بن كلاب عليهما الرحمة : « أمهتي خندف والياس أبي » وهو قليل ، وأقل من ذلك زيادة الهاء في الفعل كما قيل في أهراق ، وفيه بحث فارجع إلى الصحاح وغيره .

وقرأ حمزة بكسر الهمزة والميم هنا ، وفي الزمر . والنجم . والروم ، والكسائي بكسر الميم فيهن ؛ والأعمش بحذف الهمزة وكسر الميم ، وابن أبي ليلى بحذفها وفتح الميم ، قال أبو حاتم : حذف الهمزة رديء ولكن قراءة ابن أبي ليلى أصوب ، وكانت كذلك على ما في البحر لأن كسر الميم إنما هو لإتباعها حركة الهمزة فإذا كانت الهمزة محذوفة زال الإتباع بخلاف قراءة ابن أبي ليلى فإنه أقر الميم على حركتها ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ في موضع الحال و(شيئا) منصوب على المصدرية أو مفعول (تعلمون) ، والنفي منصب عليه ، والعلم بمعنى المعرفة أي غير عارفين شيئا أصلا من حق المنعم وغيره . وقيل : شيئا من منافعكم ، وقيل : مما قضى عليكم من السعادة أو الشقاوة ، وقيل : مما أخذ عليكم من الميثاق في أصلاب آبائكم ، والظاهر العموم ولا داعي إلى التخصيص. وعن وهب يولد المولود خدرا إلى سبعة أيام لا يدرك راحة ولا ألما .

وادعى بعضهم أن النفس لا تخلو في مبدأ الفطرة عن العلم الحضوري وهو علمها بنفسها إذ المجرد لا يغيب عن ذاته أصلا ، فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته عند إثبات تجرد النفس : إنك لا تغفل عن ذاتك أصلا في حال من الأحوال ولو في حال النوم والسكر ، ولو جوز مجوز أن يغفل عن ذاته في بعض الأحوال حتى لا يكون بينه وبين الجماد في هذه الحالة فرق فلا يجدي هذا البرهان معه ، وقال بهمنيار في التحصيل في فصل العقل والمعقول : ثم إن النفس الإنسانية تشعر بذاتها فيجب أن يكون وجودها عقليا فيكون نفس وجودها نفس إدراكها ولهذا لا تعزب عن ذاتها البتة ، ومثله في الشفاء ، وأنت تعلم أن عدم الخلو مبني على مقدمات خفية كتجرد النفس الذي أنكره الطبيعيون عن آخرهم وأن كل مجرد عالم ولا يتم البرهان عليه ، وأيضا ما نقل من أن علم النفس بذاتها عين ذاتها لا ينافي أن يكون لكون الذات علما بها شرط فما لم يتحقق ذلك الشرط لم تكن الذات علما بها كما أن لكون المبدأ الفياض خزانة لمعقولات زيد مثلا شرطا إذا تحقق تحقق وإلا فلا ، ويؤيد ذلك أن علم النفس بصفاتها أيضا نفس صفاتها عندهم ، ومع ذلك يجوز الغفلة عن الصفة في بعض الأحيان كما لا يخفى .

وأيضا إذا قلنا : إن حقيقة الذات غير غائبة عنها ، وقلنا : إن ذلك علم بها يلزم أن يكون حقيقة النفس المجردة معلومة لكل أحد ، ومن البين أنه ليس كذلك ، على أن المحقق الطوسي قد منع قولهم : إنك لا تغفل عن ذاتك أبدا ، وقال : إن المغمى عليه ربما غفل عن ذاته في وقت الإغماء ، ومثله كثير من الأمراض النفسانية ، ومن العجائب أن بعض الأجلة ذكر أن المراد بخلوها في مبدأ الفطرة خلوها حال تعلقها بالبدن ، وقال : إنه لا ينافي

(١) قوله : وفتح الهمزة كذا بخط المؤلف ولعله سبق قلم وصوابه وفتح الميم .

ذلك ماقاله الشيخ من أن الطفل يتعلق بالثدي حال التولد بإلهام فطرى لأن حال التعلق سابق على ذلك ، وذلك بعد أن ذكر أن الخلو فى مبدإ الفطرة إنما يظهر لذوى الحدس بملاحظة حال الطفل وتجارب أحواله ووجه العجب ظاهر فافهم ولا تغفل ه

وتفسير العلم بالمعرفة مما ذهب إليه غير واحد، وفى أمالى العز لا يجوز أن يجعل باقيا على بابه ويكون (شيئاً) مصدرا أى لا تعلمون علما لوجهين . الأول أنه يلزم حذف المفعولين وهو خلاف الأصل. الثانى أنه لو كان باقيا على بابه لكان الناس يعلمون المبتدأ الذى هو أحد المفعولين قبل الخروج من البطون وهو محال لاستحالة العلم على من لم يولد ، بيان ذلك أنا اذا قلنا: علمت زيدا مقيماً يجب أن يكون العلم بزيد متقدما قبل هذا العلم وهذا العلم انما يتعلق باقامته ، وكذلك إذا قلت: ماعلمت زيدأ مقيمافالذى لم يعلم هو اقامة زيد وأما هو فمعلوم وذلك مستفاد من جهة الوضع فحيث أثبت العلم أو نفى فلا بد أن يكون الأول معلوما فيتعين حمل العلم على المعرفة اه ه

ويعلم منه عدم استقامة جعل العلم على بابه ، و(شيئا) مفعوله الأول والمفعول الثانى محذوف . وقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ يحتمل أن يكون جملة ابتدائية ويحتمل أن يكون معطوفا على الجملة الواقعة خبراً والواو لا تقتضى الترتيب ، ونكتة تأخيره أن السمع ونحوه من آلات الادراك انما يعتد به اذا أحس وأدرك وذلك بعد الاخراج، وجعل إن تعدى لواحد بأن كان بمعنى خلق فلكم متعلق به وإن تعدى لاثنين بأن كان بمعنى صير فهو مفعوله الثانى، وتقديم الجار والمجرور على المنصوبات لما مر غير مرة ه

والمعنى جعل لكم هذه الاشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء وتدركوها بأفئدتكم وتتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الاحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية، وهذا خلاصة ما ذكره الامام فى هذا المقام ومستمد ما ذهب اليه الكثير من الحكماء من أن النفس فى أول أمرها خالية عن العلوم فاذا استعملت الحواس الظاهرة ادركت بالقوة الوهمية أمورا جزئية بمشاركات ومباينات جزئية بينها فاستعدت لأن يفيض عليها المبدأ الفياض المشاركات الكلية ، ويثبتون للنفس أربع مراتب، مرتبة العقل الهيولانى، ومرتبة العقل بالملكة، ومرتبة العقل بالفعل، ومرتبة العقل المستفاد ، ويزعمون أن النفس لا تدرك الجزئى المادى، ولهم فى هذا المقام كلام طويل وبحث عريض ه

وأهل السنة يقولون : إن النفس تدرك الكلى والجزئى مطلقا باستعمال المشاعر وبدونه كما فصل فى محله، وتحقيق هذا المطلب بماله وما عليه يحتاج الى بسط كثير، وقد عرض والمستعان بالحى القيوم جل جلاله وعم نواله من الحوادث الموجبة لاختلال أمر الخاصة والعامة ما شوش ذهنى وحال بين تحقيق ذلك وبينى ، أسأل الله سبحانه أن يمن علينا بما يسر الفؤاد وييسر لنا مايكون عونا على تحصيل المراد وبالجملة المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى هذه الآية أنه قال: يريد سبحانه أنه جعل لكم ذلك لتسمعوا مواعظ الله تعالى وتبصروا ما أنعم الله تعالى به عليكم من إخراجكم من بطون أمهاتكم إلى أن صرتم رجالا وتعقلوا عظمته سبحانه، وقيل: المعنى جعل لكم السمع لتسمعوا به نصوص الكتاب والسنة التى هى دلائل سمعية لتستدلوا بها على مايصلحكم فى أمر دينكم والابصار لتبصروا بها عجائب مصنوعاته تعالى وغرائب مخلوقاته سبحانه فتستدلوا بها على وحدانيته

جل وعلا ، والافئدة لتعقلوا بها معاني الاشياء التي جعلها سبحانه دلائل لكم ، والسمع والابصار على هذين القولين على ظاهرهما ولم نر من جوز اخراجهما عن ذلك .

وجوز أن يراد بها الحواس الظاهرة على الاول ، والافئدة جمع فؤاد وهو وسط القلب وهو من القلب كالقلب من الصدر ، وهذا الجمع على ما في الكشاف من جموع القلة الجارية مجرى جموع الكثرة والقلة إذ لم يرد في السماع غيرها كما جاء شسوع في جمع شسع لاغير فجرى ذلك المجرى ، وقال الزجاج : لم يجمع فؤاد على أكثر العدد وربما قيل : أفئدة وفئدان كما قيل : أغربة وغربان في جمع غراب ، وفي التفسير الكبير لعل الفؤاد انما جمع على بناء القلة تنبيها على أن السمع والبصر كثير واما الفؤاد فقليل لأنه انما خلق للمعارف الحقيقية والعلوم اليقينية وأكثر الخلق ليس لهم ذلك بل يكونون مشتغلين بالافعال البهيمية والصفات السبعية فكأن فؤادهم ليس بفؤاد فلذا ذكر في جمعه جمع القلة اه ، ويرد عليه الابصار فانه جمع قلة أيضا. وفي البحر بعد نقله أنه قول هذياني ولولا جلالة قائله لم نسطره في الكتب وانما يقال في هذا ما قاله الزمخشري مما ذكر سابقا الا أن قوله: لم يجيء في جمع شسع الا شسوع ليس بصحيح بل جاء فيه اشساع جمع قلة على قلة اه فاحفظ ولا تغفل .

وزعم بعضهم أن الفؤاد انما يدرك ماليس بمحدود بنحو اين وكيف وكم وغير ذلك وان لكل مدرك قوة مدركة له تناسبه لا يمكن أن يدرك بغيرها على نحو المحسوسات الظاهرة من الاصوات والالوان والطعوم ونحوها والحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق الى غير ذلك وهو كما ترى .

وإفراد السمع باعتبار أنه مصدر في الاصل ، وقيل : إنما أفرد وجمع الابصار للاشارة إلى أن مدركاته نوع واحد ومدركات البصر أكثر من ذلك وتقديمه لما أنه طريق تلقي الوحي أو لأن ادراكه أقدم من ادراك البصر ، وقيل: لأن مدركاته أقل من مدركاته ، والخلاف في الافضل منهما شهير وقد مر ، وتقديمها على الافئدة المشار بها إلى العقل لتقدم الظاهر على الباطن أو لأن لهما مدخلا في ادراكه في الجملة بل هما من خدمه والخدم تتقدم بين يدي السادة ، وكثير من السنن أمر بتقديمه على فروض العبادة أو لأن مدركاتهما أقل قليل بالنسبة إلى مدركاته كيف لا ومدركاته لا تكاد تحصى وإن قيل : إن للعقل حدا ينتهي اليه كما أن للبصر حدا كذلك ، واستأنس بعضهم بذكر ما يشير اليه فقط دون ضم ما يشير إلى سائر المشاعر الباطنة اليه لنفي الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكماء بما لا يخلو عن كدر ، وتفصيل الكلام في محله ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ كي تعرفوا ما أنعم سبحانه به عليكم طورا غب طور فتشكروه ، وقيل : المعنى جعل ذلك كي تشكروه تعالى باستعمال ماذكر فيما خلق لأجله ﴿ أَلَمْ يَرَوْا ﴾ وقرأ حمزة وابن عامر وطلحة والاعمش وابن هرمز (ألم تروا) بالتاء الفوقية على أنه خطاب العامة ، والمراد بهم جميع الخلق المخاطبون قبل في قوله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم) لا على أن المخاطب من وقع في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله) بتلوين الخطاب لأنه المناسب للاستفهام الانكاري ولذا جعل قراءة الجمهور بياء الغيبة باعتبار غيبة (يعبدون) ولم يجعلوا ذلك التفاتا وحينئذ فالانكار باعتبار اندراجهم في العامة ، والرؤية بصرية أي ألم ينظروا ﴿ إِلَى الطَّيْرِ ﴾ جمع طائر كركب وراكب ويقع على الواحد أيضا وليس بمراد ويقال في الجمع أيضا طيور وأطيار ﴿ مُسَخَّرَاتٍ ﴾ مذللات للطيران ، وفيه اشارة إلى أن طيرانها ليس بمقتضى طبعها

﴿ في جو السماء ﴾ أي في الهواء المتباعد من الارض واللوح والسكاك أبعد منه ، وقيل : الجو مسافة ما بين السماء والارض والجوة لغة فيه ، واضافته إلى السماء لما أنه في جانبها من الناظر ولاظهار كمال القدرة ، وعن السدى تفسير الجو بالجوف وفسرت السماء على هذا بجهة العلو والطير قد يطير في هذه الجهة حتى يغيب عن النظر ولم يعلم منتهى ارتفاعه في الطيران إلا الله تعالى ، وعن كعب أن الطير لا ترتفع أكثر من اثني عشر ميلا ، ﴿ ما يمسكهن ﴾ في الجو عن الوقوع ﴿ إلا الله ﴾ عز وجل بقدرته الواسعة فان ثقل جسدها ورقة الهواء يقتضيان سقوطها ولا علاقة من فوقها ولا دعامة من تحتها ، والجملة اما حال من الضمير المستتر في (مسخرات) أو من (الطير) واما مستأنفة ﴿ إن في ذلك ﴾ الذي ذكر من التسخير في الجو والامساك فيه ، وقيل : المشار اليه ما اشتملت عليه هذه الآية والتي قبلها ﴿ لآيات ﴾ دالة على كمال قدرته جل شأنه ﴿ لقوم يؤمنون ٧٩ ﴾ أي من شأنهم أن يؤمنوا ، وخص ذلك بهم لأنهم المنتفعون به ، واقتصر الامام على جعل المشار اليه ما في هذه الآية قال : وهذا دليل على كمال قدرة الله تعالى وحكمته سبحانه فانه جل شأنه خلق الطائر خلقة معها يمكنه الطيران أعطاه جناحا يبسطه مرة ويكنه أخرى مثل ما يعمل السابح في الماء وخلق الجو خلقة معها يمكن الطيران خلقه خلقة لطيفة يسهل بسببها خرقه والنفاذ فيه ولولا ذلك لما كان الطيران ممكنا اهـ .

وكذا المولى أبو السعود قال : ان في ذلك الذي ذكر من تسخير الطير للطيران بأن خلقها خلقة تتمكن بها منه بأن جعل لها أجنحة خفيفة وأذنابا كذلك وجعل أجسادها من الخفة بحيث اذا بسطت أجنحتها وأذنابها لا يطيق ثقلها أن يخرق ما تحتها من الهواء الرقيق القوام وتخرق ما بين يديها من الهواء لأنها لا تلاقيه بحجم كبير لآيات ظاهرة ، وذكر أن تسخيرها بما خلق لها من الاجنحة والاسباب المساعدة . وتعقب ذلك أبو حيان بقوله : والذي نقوله انه كان يمكن الطائر أن يطير ولو لم يخلق له جناح وانه كان يمكنه خرق الشيء الكثيف وذلك بقدرة الله تعالى ولا نقول : انه لولا الجناح ولطف الجو والآلات ما أمكن الطيران اهـ وأنا لا أظن أن أحدا ينفي الامكان الذاتي للطيران بدون الجناح مثلا لكن لا يبعد نفيه بدون لطف المطار والكثيف متى خرق كان المطار لطيفا فافهم ، واستدل بالآية على أن العبد خالق لأفعاله ، وأولها القاضي وهو ارتكاب لخلاف الظاهر لغير دليل .

﴿ والله جعل لكم ﴾ معطوف على ما مر ، وتقديم (لكم) على ما بعده للتشويق والايذان من أول الأمر بأن هذا الجعل لمنفعتهم ، وقوله تعالى : ﴿ من بيوتكم ﴾ تبيين لذلك المجعول المبهم في الجملة وتأكيد لما سبق من التشويق والاضافة للعهد أي من بيوتكم المعهودة التي تبنونها من الحجر والمدر والاخشاب ﴿ سكنا ﴾ فعل بمعنى مفعول كقبض ، وأنشد الفراء .

جاء الشتاء ولما أتخذ سكنا ... ياويح نفسي من حفر القراميص

وليس بمصدر كما ذهب اليه ابن عطية أي موضعا تسكنون فيه وقت اقامتكم ، وجوز أن يكون المعنى تسكنون اليه من غير أن ينتقل من مكانه أي جعل بعض بيوتكم بحيث تسكنون اليه وتطمئنون به .

﴿ وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا ﴾ أي بيوتا أخر مغايرة لبيوتكم المعهودة وهي القباب المتخذة من

الادم والظاهر انه لا يندرج فى هذه البيوت البيوت المتخذة من الشعر والصوف والوبر، وقال ابن سلام وغيره: بالاندراج لأنها من حيث انها ثابتة على جلودها يصدق عليها أنها من جلودها، واعترض بأن (من) على الاول تبعيضية وعلى ارادة البيوت التى من الشعر ونحوه ابتدائية فاذا عمم ذلك يلزم استعمال المشترك فى معنييه وأجيب بأن القائل بذلك لعله يرى جواز هذا الاستعمال، وممن قال بذلك البيضاوى وهو شافعى. وقيل: الجلود مجاز عن المجموع ﴿ تَسْتَخِفُّونَهَا ﴾ أى تجدونها خفيفة سهلة المأخذ فالسين ليست للطلب بل للوجدان كأحمدته وجدته محمودا ﴿ يَوْمَ ظَعْنِكُمْ ﴾ وقت ترحالكم فى النقض والحل ﴿ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ﴾ ووقت نزولكم واقامتكم فى منازلكم حسبما يتفق فى الضرب والبناء، وجوز أن يكون المعنى تجدونها خفيفة فى أوقات السفر وفى أوقات الحضر، واختار ابن المنير الاول وقال: انه التفسير لأن المنة فى خفتها فى السفر أتم وأقوى اذ لا يهم المقيم أمرها، قال فى الكشف: وهو حق، وقال بعض الفضلاء: ينبغى أن يكون الثانى أولى ليعم وقتى حالتى السفر اندرجا فى يوم ظعنكم حيث أريد به مقابل الحضر والخفة على المقيم نعمة فى حقه أيضا فانه يضربها وقد ينقلها من مكان الى مكان قريب لداع يدعو اليه فالاولى أن لا تخلو الآية عن التعرض لذلك اه ولا يخفى أن الاندراج ظاهر إن أريد بالظعن مقابل الحضر واما اذا أريد به مقابل النزول كما سمعت فغير ظاهر، نعم يجوز ارادة ذلك، وقرأ الحرميان وأبو عمرو (ظعنكم) بفتح العين. وباقى السبعة بسكونها وهما لغتان والفتح على ما فى المعالم أجزلهما، وقيل: الاصل الفتح والسكون تخفيف لأجل حرف الحلق كالشعر والشعر ﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا ﴾ عطف على قوله تعالى: (ومن جلود) والضمير للانعام على وجه التنويع أى وجعل لكم من أصواف الضأن وأوبار الابل وأشعار المعز ﴿ أَثَاثًا ﴾ أى متاع البيت كالفرش وغيرها كما قال المفضل، وقال الفراء: لا واحد له من لفظه كما أن المتاع كذلك ولو جمعت قلت: آثثة فى القليل وأثث فى الكثير. وقال أبو زيد: واحده أثاثة وأصله كما قال الخليل من قولهم: أثث النبات والشعر وهو أثيث إذا كثر قال امرؤ القيس:

وفرع يزين المتن أسود فاحم   أثيث كقنو النخلة المتعثكل

ونصبه على أنه معطوف على (بيوتا) مفعول جعل فيكون مما عطف فيه جار ومجرور مقدم ومنصوب على مثلهما نحو ضربت فى الدار زيدا وفى الحجرة عمرا وهو جائز وليس بمستقبح كما زعم فى الايضاح، وجوز أن يكون نصبا على الحال فيكون من عطف الجار والمجرور فقط على مثله أى وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها حال كونها أثاثا. وتعقبه السمين بأن المعنى ليس على هذا وهو ظاهر،

﴿ وَمَتَاعًا ﴾ أى شيئا يتمتع به وينتفع فى المتجر والمعاش قاله المفضل، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المتاع الزينة، وقال الخليل: الاثاث والمتاع واحد، والعطف لتنزيل تغاير اللفظ منزلة تغاير المعنى كما فى قوله:

وألفى قولها كذبا ومينا، والاول أولى ﴿ إِلَىٰ حِينٍ ٨٠ ﴾ الى انقضاء حاجاتكم منه، وعن مقاتل الى بلى ذلك وفنائه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إلى الموت، والكلام فى ترتيب المفاعيل مثله فيما مر غير مرة

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ﴾ من غير صنع منكم ﴿ ظِلَالًا ﴾ أشياء تستظلون بها من الغمام والشجر والجبال وغيرها وهو الذي يقتضيه الظاهر وروى ذلك عن قتادة ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ومجاهد الاقتصار على الغمام ، وعن الزجاج وقتادة أيضا الاقتصار على الشجر ، وعن ابن قتيبة الاقتصار على الشجر والجبال ولعل كل ذلك من باب التمثيل ، وعن ابن السائب أن المراد ظلال البيوت وهو كما ترى ، ومن سبحانه عما ذكر لأن تلك الديار كانت غالبة الحرارة ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا ﴾ مواضع تستكنون فيها من الغيران ونحوها ، والواحد كن وأصله السترة من أكنه وكنه أى ستره ويجمع على أكنان وأكنة .

﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ ﴾ جمع سربال وهو كل ما يلبس أي جعل لكم لباسا من القطن والكتان والصوف وغيرها ﴿ تَقِيكُمُ الْحَرَّ ﴾ خصه بالذكر كما قال المبرد اكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر أعني البرد ، ولم يخص هو بالذكر اكتفاء لأن وقاية الحر أهم عندهم لما مر آنفا .

وقال بعضهم : من الرأس خص الحر بالذكر لأن وقايته أهم . وتعقب دعوى الأهمية بأنه يبعدها ذكر وقاية البرد سابقا في قوله تعالى : (لكم فيها دفء) ثم قيل : وهذا وجه الاقتصار على الحر هنا لتقدم ذكر خلافه ثمت .

واعترض بأنا لانسلم أن إثبات الدفء هناك يبعد دعوى الاهمية بل في تغاير الأسلوبين مايشعر بهذه الاهمية ، وقال الزجاج : خص الحر بالذكر لأن ما يقي من الحر يقي من البرد ، وذكر ذلك الزمخشري بعد ذكر الاهمية ، وقال في الكشف : هو الوجه ، وتخصيص الحر بالذكر لما قدمه في الوجه الأول يعني الاهمية ، وما قيل : من أولوية الأول لقوله تعالى : (مما خلق ظلالا) فليس بشيء لأنه تعالى عقبه بقوله سبحانه : (من الجبال أكنانا) كيف وهو في مقام الاستيعاب اه ، وصاحب القيل هو ابن المنير ، وقد أعترض أيضا على قوله : ان ما يقي من الحر يقي من البرد بأنه خلاف المعروف فان المعروف أن وقاية الحر رقيق القمصان ورفيعها ووقاية البرد ضده ولو لبس الانسان في كل واحد من الفصلين القيظ والشتاء لباس الآخر لعد من الثقلاء اه فتدبر .

﴿ وَسَرَابِيلَ ﴾ من الجواشن والدروع ﴿ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ ﴾ أي البأس الذي يصل من بعضكم الى بعض في الحروب من الضرب والطعن ، وقال بعضهم : أصل البأس الشدة وأريد به هنا الحرب ، والكلام على حذف مضاف أى أذى بأسكم ، وعلى الأول لاحاجة اليه وقد رجح لذلك ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الاتمام للنعمة في الماضي ﴿ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ في المستقبل ، ومن هنا قيل :

كما أحسن الله فيما مضى   كذلك يحسن فيما بقى

أو مثل هذا الاتمام البالغ يتم نعمته عليكم ، وإفراد النعمة أما لأن المراد بها المصدر أو لاظهار أن ذلك بالنسبة إلى جناب الكبرياء شيء قليل . وقرأ ابن عباس (تتم) بتاء مفتوحة و(نعمته) بالرفع على الفاعلية واسناد التمام اليها على الاتساع ، وعنه أيضا رضي الله تعالى عنه (نعمه) بصيغة الجمع ﴿ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ٨١ ﴾ أي ارادة أن تنظروا فيما أسبغ عليكم من النعم فتعرفوا حق منعمها فتؤمنوا به تعالى وحده وتذروا ما كنتم به تشركون على أن الاسلام بمعناه المعروف أى رديف الايمان ، ويجوز أن يكون بمعناه اللغوي وهو الاستسلام والانقياد أى لعلكم تستسلمون له سبحانه وتنقادون لأمره عز وجل ، وايا ما كان فهو موضوع موضع سببه كما أشير اليه أو مكني به عنه

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (تسلمون) بفتح التاء واللام من السلامة أي تشكرون فتسلمون من العذاب أو تنظرون فيها فتسلمون من الشرك ، وقيل: تسلمون من الجراح بلبس تلك السرابيل ، ولا بأس أن يفسر ذلك بالسلامة من الآفات مطلقا ليشمل آفة الحر والبرد ، والأقرب إلى معنى قراءة الجمهور التفسير الثاني ﴿

هذا وفي بعض الآثار أن أعرابيا سمع قوله تعالى: (والله جعل لكم من بيوتكم سكنا) الى آخر الآيتين فقال عند كل نعمة : اللهم نعم فلما سمع قوله سبحانه: (لعلكم تسلمون) اللهم هذا فلا فنزلت ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ فعل ماض على طريقة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وتوجيه الكلام إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تسلية له عليه الصلاة والسـلام أي فان داموا على التولي والاعراض وعدم قبول ما ألقي اليهم من البينات ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٨٢ ﴾ أي فلا يضرك لأن وظيفتك هي البلاغ الموضح أو الواضح وقد فعلته بما لا مزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب ، وقال ابن عطية: تقدير المعنى إن أعرضوا فلست بقادر على خلق الايمان في قلوبهم فانما عليك البلاغ لا خلق الايمان ، وجوز أن يكون (تولوا) مضارعا حذفت أحدى تاءيه وأصله تتولوا فلا التفات لكن قيل عليه : إنه لا يظهر حينئذ ارتباط الجزاء بالشرط الا بتكلف ولذا لم يلتفت اليه بعض المحققين ، وفي التعبير بصيغة التفعيل اشارة كما قيل الى أن الفطرة الأولى داعية الى الاقبال على الله تعالى والاعراض لا يكون الا بنوع تكلف ومعالجة ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾ استئناف لبيان أن تولي المشركين واعراضهم عن الاسـلام ليس لعدم معرفتهم نعمة الله سبحانه أصلا فانهم يعرفونها أنها من الله تعالى ﴿ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا ﴾ بأفعالهم حيث لم يفردوا منعمها بالعبادة فكأنهم لم يعبدوه سبحانه أصلا وذلك كفران منزل منزلة الانكار ﴿

وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد أنه قال: انكارهم إياها قولهم: ورثناها من آبائنا ، وأخرج هو وغيره أيضا عن عون بن عبد الله أنه قال: إنكارهم إياها أن يقول الرجل: لولا فلان أصابني كذا وكذا ولولا فلان لم أصب كذا وكذا وفي لفظ إنكارها إضافتها الى الاسباب ، وقيل: قولهم هي بشفاعة آلهتهم عند الله تعالى ، وحكى صاحب الغنيان يعرفونها في الشدة ثم ينكرونها في الرخاء ، وقيل: يعرفونها بقلوبهم ثم ينكرونها بألسنتهم ﴿

وأخرج ابن المنذر وغيره عن السدي أنه قال النعمة هنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورجح ذلك الطبري أي يعرفون أنه عليه الصلاة والسلام نبي بالمعجزات ثم ينكرون ذلك ويجحدونه عنادا ، وفي لفظ ابن أبي حاتم أنه قال هذا في حديث أبي جهل والاخنس حين سأل الاخنس أبا جهل عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : هو نبي ﴿ ومعنى (ثم) الاستبعاد الانكار بعد المعرفة لأن حق من عرف النعمة الاعتراف بها وأداء حقها لا انكارها ، واسناد المعرفة والانكار المتفرع عليها الى ضمير المشركين على الاطلاق من باب اسناد حال البعض الى الكل فان بعضهم ليسوا كذلك كما هو ظاهر قوله سبحانه: ﴿ وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ٨٣ ﴾ أي المنكرون بقلوبهم غير المعترفين بما ذكر ، والحكم عليهم بمطلق الكفر المؤذن بالكمال من حيث الكمية لا ينافي كمال الفرقة الأولى من حيث الكيفية كذا قيل ، وجوز أن يكون الاسناد السالف على ظاهره والمراد أن أكثرهم المصرون الثابتون على كفرهم الى يوم يلقونه فالتعبير بالأكثر لعلمه تعالى أن منهم من يؤمن ، وقيل: المعنى وأكثرهم الجاحدون عنادا ، والتعبير بالأكثر إما لأن بعضهم لم يعرف الحق لنقصان عقله وعدم اهتدائه اليه أو لعدم نظره في الادلة نظرا يؤدي

الى المطلوب او لأنهم لم يقم عليه الحجة لكونهم لم يصل الى حد المكلفين لصغر ونحوه وإما لأنه يقام مقام الكل فتأمله

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ ﴾ جماعة من الناس ﴿ شَهِيدًا ﴾ يشهد لهم بالإيمان والطاعة وعليهم بالكفر والعصيان ، والمراد به كما روى ابن المنذر . وغيره عن قتادة نبي تلك الأمة ﴿ ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أي في الاعتذار كما قال سبحانه : (هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون) والظاهر أنهم يستأذنون في ذلك فلا يؤذن لهم ، ويحتمل أنهم لا استئذان منهم ولا إذن إذ لا حجة لهم حتى تذكر ولا عذر حتى يعتذر ، وقال أبو مسلم : المعنى لا يسمع كلامهم بعد شهادة الشهداء و لا يلتفت اليه كما في قول عدي بن زيد :

في سماع يأذن الشيخ له   وحديث مثل ماذي مشار

وقيل : لا يؤذن لهم في الرجوع إلى دار الدنيا والاول مروي عن ابن عباس وأبي العالية وثم للدلالة على أن ابتلاءهم بعدم الاذن المنبيء عن الاقناط الكلي وذلك عندما يقال لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون أشد من ابتلائهم بشهادة الانبياء عليهم السلام فهي للتراخي الرتبي ﴿ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ٨٤ ﴾ أي لا يطلب منهم أن يزيلوا عتب ربهم أي غضبه بالتوبة والعمل الصالح إذ الآخرة دار الجزاء لا دار العمل والرجوع إلى الدنيا لا يكون ، وقول الزمخشري : أي لا يقال لهم : ارضوا ربكم تفسير باللازم ، وقيل : المعنى ولا يطلب رضاهم في أنفسهم بالتلطف بهم من استعتبه كأعتبه إذا أعطاه العتبي وهي الرضا وأيا ما كان فالمراد استمرار النفي لا نفي الاستمرار ، وانتصاب الظرف على ما قال الحوفي . وغيره بمحذوف تقديره اذكر وقدره بعضهم خوفهم ، وهو في ذلك مفعول به ، وقيل : وهو نصب على الظرفية بمحذوف أي يوم نبعث يحيق بهم ما يحيق ، وقال الطبري : هو معطوف على ظرف محذوف العامل فيه ينكرونها أي ثم ينكرونها اليوم ويوم نبعث من كل أمة شهيدا فيشهد عليهم ويكذبهم و ليس بشيء وتجري هذه الاحتمالات في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ ﴾ أي الذي يستوجبونه بظلمهم وهو عذاب جهنم والمراد من الذين ظلموا الذين كفروا وكان الظاهر الضمير إلا أنه أقيم المظهر مقامه للنعي عليهم بما ذكر في حيز الصلة وتعليق الرؤية بالعذاب للمبالغة ، وقيل : المراد به جهنم نفسها مجازا ، ويراد بضميره في قوله تعالى : ﴿ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ ﴾ معناه الحقيقي على سبيل الاستخدام وليس بذاك ، وهذه الجملة قيل : مستأنفة ، وقيل : جواب إذا بتقدير فهو لا يخفف لأن المضارع مثبتا كان أو منفيا اذا وقع جواب إذا لا يقترن بالفاء ، واستظهره ذلك أبو حيان ونقل عن الحوفي القول بأنه جواب وانه العامل في (إذا) ثم قال : وقد تقدم لنا أن ما تقدم فاء الجواب في غير أما لا يعمل فيما قبله وبينا أن العامل في (إذا) الفعل الذي يليها كسائر أدوات الشرط وإن كان ليس قول الجمهور وتعقب الخفاجي القول بالجوابية بأنه محتاج إلى ما سمعت من التقدير وهو مع كونه خلاف الأصل مناف للغرض في تغاير الجملتين في النظم يعني قوله تعالى : (ولا يخفف عنهم العذاب) وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ٨٥ ﴾ أي يمهلون وهو أن عدم التخفيف واقع بعد رؤية العذاب فلذا لم يؤت بجملة اسمية بخلاف عدم الامهال فانه ثابت لهم في تلك الحالة اهـ ه

وفي كلام الزمخشري كما في الكشف إشعار بأن الناصب المحذوف لإذا بغتهم وإنه هو الجواب حيث قال بعد أن بين وجه انتصاب اليوم و كذلك إذا رأوا العذاب بغتهم وثقل عليهم فلا يخفف عنهم ولا هم ينظرون كقوله تعالى : (بل تأتيهم بغتة فتبهتهم) الآية ، وفيه إشعار أيضا بان عدم التخفيف والانظار يدل على اثقاله

ومباغتته كما صرح به في الآية الأخرى حيث أثبت الاتيان بغتة والبهت الذي هو الاتقال وزيادة ورتب عليه «فلا يستطيعون ردها ولاهم ينظرون» ومثل هذه الفاء فصيحة عنده فافهم ، وفي التفسير الكبير قال المتكلمون إن العذاب يجب أن يكون خالصاً عن شوائب النفع وهو المراد بقوله تعالى: (لا يخفف عنهم) ويجب أن يكون دائماً وهو المراد من قوله سبحانه : (ولاهم ينظرون) وفيه نظر ه

﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ ﴾ الذين كانوا يزعمونهم شركاء لله سبحانه وتعالى ويعبدونهم معه عز وجل ، والمراد بهم كل من اتخذوه شريكا له جل وعلا من صنم ووثن وشيطان وآدمي وملك واضافتهم الى ضمير المشركين لهذا الاتخاذ ، وقيل : أريد بهم معبوداتهم الباطلة كما تقدم ، والاضافة اليهم لأنهم جعلوا لهم نصيبا من أموالهم وانعامهم ، واقتصر بعضهم على الاصنام ولعل التعميم أولى ، وقال الحسن : شركاؤهم الشياطين شركوهم في الاموال والاولاد ، وقيل : شركوهم في الكفر أي كفروا مثل كفرهم ، وقيل : شركوهم في وبال ذلك حيث حملوهم عليه ﴿ قَالُوا ﴾ أي بألسنتهم وقيـــل : ختم الله تعالى على أفواههم وانطق جوارحهم فقالت عنهم ﴿ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ ﴾ أي نعبدهم ونطيعهم ولعلهم قالوا ذلك طمعا في توزيع العذاب بينهم . واعترض بأنه لايناسب تفسير الشركاء بالاصنام وفيه انها تجيء على حالة يعقل معها عذابها فلا بأس في ذلك سواء فسرت الشركاء بالأصنام فقط أو بما يعمها وغيرها ، وقال أبو مسلم : مقصودهم من ذلك احالة الذنب على الشركاء ظنا منهم ان ذلك ينجيهم من عذاب الله تعالى أو ينقص من عذابهم شيئا ه

وتعقبه القاضي بأنه بعيد لأن الكفار يعلمون علما ضروريا في الآخرة ان العذاب سينزل بهم ولا نصرة ولا فدية ولا شفاعة ، وأورد نحوه على ما ذكرنا بناء على أنهم يعلمون علما ضروريا أيضاً أنه لا يحمل أحد من عذابهم شيئا ه

وأجيب بأنه على تقدير تسليم حصول العلم الضروري لهم بذلك إذ ذاك يجوز أن يدهشوا فيغفلوا عن ذلك فيقولوا ما يقولون طامعين فيما ذكر وهو نظير قولهم : «ربنا خفف عنا يوما من العذاب . يامالك ليقض علينا ربك . ربنا أخرجنا نعمل صالحا» الى غير ذلك مما لهم علم ضروري عند بعضهم بأنه لايكون ، وقيل : ان القوم مع علمهم بأن ما يرجونه ويطمعون فيه لا يحصل لهم أصلا وعدم غفلتهم عن ذلك تغلبهم أنفسهم بمقتضى الطبيعة لشدة ماهم فيه والعياذ بالله تعالى حتى تعلق آمالها بالمحال ، وقيل : قالوا ذلك اعترافا بأنهم كانوا مخطئين في عبادتهم . وتعقب بأنه لايناسب قوله تعالى : «من دونك» وفيه تأمل ، نعم قوله تعالى : ﴿ فَأَلْقَوْا ﴾ أي شركاؤهم ﴿ إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ٨٦ ﴾ أظهر ملاءمة للاول فان تكذيبهم اياهم فيما قالوا ظاهر في كونه للمدافعة والتخلص عن غائلة مضمونه والظاهر أن التكذيب راجع الى دعوى انهم كانوا يعبدونهم أو يطيعونهم من دون الله تعالى ومرادهم على ما قيل : انكم ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أشياء تصورتموها بأذهانكم الفاسدة وزعمتم انها هاتيك الاشياء وهيهات هيهات ليس بيننا وبينها جهة جامعة ولا علاقة نافعة ، وقيل : انما كذبوهم وقد كانوا يعبدونهم لأن الاوثان ما كانوا راضين بعبادتهم لهم فكأن عبادتهم لم تكن عبادة لهم كما قالت الملائكة عليهم السلام : «بل كانوا يعبدون الجن» يعنون ان الجن هم الذين كانوا راضين بعبادتهم لا نحن ، والشياطين وان كانوا راضين بعبادتهم لهم لكنهم لم يكونوا حاملين لهم على وجه القسر

والاجلال كما قال ابليس: (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) فكأنهم قالوا: ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أهواءكم، وقيل: يجوز أن يكون الشياطين كاذبين فى اخبارهم بكذب من عبدهم كما كذب ابليس عليه اللعنة فى قوله: (انى كفرت بما أشركتمونى من قبل) وجوز أن يكون التكذيب راجعا الى أنهم شركاء لله سبحانه لا الى أنهم كانوا يعبدونهم ومرادهم تنزيه الله جل وعلا عن الشريك فى ذلك الموقف، وخص هذا بعضهم بتقدير ارادة الشياطين من الشركاء فافهم، والظاهر أن قائل هذا جميع الشركاء ولا يمنع من ذلك تفسيرهم بما يعم الاصنام اذ لا بعد فى أن ينطقها الله تعالى الذى أنطق كل شىء بذلك، وجوز على التعميم أن يكون القائل بعضهم وهو من يعقل منهم، وكان الظاهر ـ فقالوا لهم انكم لكاذبون ـ الا انه عدل الى ماقى النظم الكريم للاشارة الى أنهم قالوا ذلك لهم على وجه الافصاح بحيث يدرك ويمتاز عن غيره، وفيه من الاشعار بالحرص على تكذيبهم ما فيه، ويؤيد ذلك تأكيدهم الجملة الدالة على تكذيبهم أتم تأكيد، وهى فى موضع البدل من القول كما قال الامام أى ألقوا اليهم انكم لكاذبون ﴿ وَأَلْقَوْا ﴾ أى الذين أشركوا، وقيل: هم وشركاؤهم جميعا، والاكثرون على الأول ﴿ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَمَ ﴾ الاستسلام والانقياد لحكمه تعالى العزيز الغالب بعد الاباء والاستكبار فى الدنيا فلم يكن لهم إذ ذاك حيلة ولا دفع. وروى يعقوب عن أبى عمرو أنه قرأ (السلم) باسكان اللام، وقرأ مجاهد السلم بضم السين واللام ﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ﴾ ضاع وبطل ﴿مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٨٧﴾ من ان لله سبحانه شركاء وانهم ينصرونهم ويشفعون لهم حين سمعوا ماسمعوا ●

هذا ﴿ومن باب الاشارة فى الآيات﴾ ● (ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون) بنسبة ذلك الى غيره سبحانه ورؤيته منه (ليكفروا بما آتيناهم) من النعمة بالغفلة عن منعمها (فتمتعوا فسوف تعلمون) وبال ذلك أو فسوف تعلمون بظهور التوحيد أن لا تأثير لغيره تعالى فى شىء (ويجعلون لما لا يعلمون) فيعتقدون فيه من الجهالات مايعتقدون وهو السوى (نصيبا مما رزقناهم) فيقولون هو أعطانى كذا ولو لم يعطنى لكان كذا (وان لكم فى الانعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) الاشارة فيه على ما فى أسرار القرآن الى ما تشربه الأرواح مما يحصل فى العقول الصافية بين النفس والقلب من زلال بحر المشاهدة وهناك منازل اعتبار المعتبرين، والاشارة فى قوله تعالى: (ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) على ما فيه أيضا إلى ماتتخذه الارواح والاسرار من ثمرات نخيل القلوب وأعناب العقول من خمر المحبة والانس الآخذة بها إلى حضيرة القدس:

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح وانتعش الجسم

(وأوحى ربك إلى النحل) قيل أى نحل الارواح (أن اتخذى من الجبال) أى جبال أنوار الذات (بيوتا) مقار لتسكنين فيها (ومن الشجر) أى ومن أشجار أنوار الصفات (ومما يعرشون) أنوار عروش الافعال (ثم كلى من كل الثمرات) أى من ثمرات تلك الاشجار الصفاتية ونور بهاء الانوار الذاتية وازهار الانوار الافعالية (فاسلكى سبل ربك) وهى صحارى قدسه تعالى وبرارى جلاله جل شأنه (ذللا) منقادة لما أمرت به (يخرج من بطونها شراب) وهو شراب معرفته تعالى بقدم جلاله وعز بقائه وتقدس ذاته سبحانه (مختلف

ألوانه) باختلاف الثمرات (فيه شفاء للناس) لكل مريض المحبة وسقيم الالفة ولديغ الشوق ، وقيل : الاشارة بالنحل إلى الذين هم في مبادي السلوك من أرباب الاستعداد ، ومن هنا قال الشيخ الاكبر قدس سره في مولانا ابن الفارض قدس سره حين سئل عنه : نحلة تدندن حول الحمى أمرهم الله تعالى أولا أن يتخذوا مقار من العقائد الدينية التي هي كالجبال في الرسوخ والثبات ومن العبادات الشرعية التي هي كالشجر في التشعب ومن المعاملات المرضية التي هي كالعروش في الارتفاع ثم يسلكوا سبله سبحانه وطرقه الموصلة اليه جل شأنه من تهذيب الباطن والمراقبة والمكر ونحو ذلك متذللين خاضعين غير معجبين ، وفي ذلك اشارة إلى أن السلوك إنما يصح بعد تصحيح العقائد ومعرفة الاحكام الشرعية ليكون السالك على بصيرة في أمره والا فهو كمن ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء ، ومتى سلك على ذلك الوجه حصل له الفوز بالمطلوب وتفجرت ينابيع الحكمة من قلبه وصار ما يقذف به قلبه كالعسل شفاء من علل الشهوات وامراض النفس لا سيما مرض التثبط والتكاسل عن العبادة وهو المرض البلغمي ،

وقال أبو بكر الوراق : النحلة لما اتبعت الامر وسلكت سبل ربها على ما أمرت به جعل لعابها شفاء للناس كذلك المؤمن إذا اتبع الامر وحفظ السر وأقبل على ربه عز وجل جعل رؤيته وكلامه ومجالسته شفاء للخلق فمن نظر اليه اعتبر ومن سمع كلامه اتعظ ومن جالسه سعد انتهى . وفي الآية اشارة أيضا إلى أنه تعالى قد يودع الشخص الحقير الشيء العزيز فانه سبحانه أودع النحل وهي من أحقر الحيوانات وأضعفها العسل وهو من ألذ المذوقات وأحلاها فلا ينبغي التقيد بالصور والاحتجاب بالهيآت ، وفي الحديث « رب أشعث أغبر ذي طمرين لو اقسم على الله تعالى لأبره » وعن يعسوب المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) قيل : الاشارة فيه إلى تفاوت أرزاق السالكين فرزق بعضهم طاعات ، وبعض آخر مقامات وبعض حالات وبعض مكاشفات وبعض مشاهدات وبعض معرفة وبعض محبة وبعض توحيد إلى غير ذلك ، وذكروا أن رزق الاشباح العبودية ورزق الارواح رؤية أنوار الربوبية ورزق العقول الافكار ورزق القلوب الاذكار ورزق الاسرار حقائق العلوم الغيبية المكشوفة لها في مجالس القرب ومشاهدة الغيب (فلا تضربوا لله الامثال) لتقدسه تعالى عن الاوهام والاشارات والعبارات وتنزهه سبحانه عن درك الخليقة فان الخلق لا يدرك الا خلقا ، ولذا قال علي كرم الله تعالى وجهه : انما تحد الادوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها فلا يعرف الله تعالى الا الله عز وجل وعلل النهي بقوله تعالى : (إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون) (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا) محبا لغير الله تعالى ولا شك أن المحب أسير بيد المحبوب لا يقدر على شيء لانه مقيد بوثاق المحبة (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) فجعلناه محبا لنا مقبلا بقلبه علينا متجردا عما سوانا وآتيناه من لدنا علما (فهو ينفق منه سرا) وذلك من النعم الباطنة (وجهرا) وذلك من النعم الظاهرة (وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم) لا استعداد فيه للنطق وهو مثل المشرك (لا يقدر على شيء) لعدم استطاعته وقصور قوته للنقص اللازم لاستعداده (وهو كل على مولاه) لعجزه بالطبع عن تحصيل حاجة (أينما يوجهه لا يأت بخير) لعدم استعداده وشرارته بالطبع فلا يناسب إلا الشر الذي هو العدم (هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل) وهو الموحد القائم بالله تعالى الفاني عن غيره ، والعدل على ما قيل : ظل الوحدة في عالم الكثرة (وهو على صراط مستقيم) صراط العزيز الحميد الذي عليه خاصته تعالى من أهل البقاء بعد الفناء الممدود على نار الطبيعة لأهل الحقيقة يمرون عليه كالبرق اللامع (ولله غيب السموات والارض) علم مراتب الغيوب أو ما غاب من حقيقتهما أو ما خفي فيهما من أمر

القيامة الكبرى (وما أمر الساعة) أى القيامة الكبرى بالقياس إلى الامور الزمانية (الا كلمح البصر أو هو أقرب) وهو بناء على التمثيل والافقد قيل : إن أمر الساعة ليس بزمانى وماكان كذلك يدركه من يدركه لافى الزمان (إن الله على كل شيء قدير) ومن ذلك أمر الساعة (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً) الآية ، قال فى أسرار القرآن : أخبر سبحانه أنه أخرجهم من بطون الاقدار وأرحام العدم وأصلاب المشيئة على نعت الجهل لايعلمون شيئاً من أحكام الربوبية وأمور العبودية وأوصاف الازل فالبسهم اسماعاً من نور سمعه وكساهم ابصاراً من نور بصره وأودع فى قلوبهم علوم غيبه لعلهم يشكرونه انتهى . وهو ظاهر فى أن المراد بالافئدة القلوب .

وذكر بعض من أدركناه من المرتاضين فى كتابه الفوائد وشرحه أن مشاعر الانسان الصدر، والمراد به الخيال والنفس الكلية التى هى محل الصور العلمية كلية أو جزئية فهو محل العلم المقابل للجهل، والقلب وهو محل المعانى واليقين بالنسب الحكمية ويقابله الشك والريب، والفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجرد عن جميع الصور والنسب والاوضاع والاشارات والجهات والاوقات ويقابلها الانكار وهو أعلى المشاعر ، ونور الله تعالى المشار اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » وهو الوجود لانه الجهة العليا من الانسان أعنى وجهه من جهة ربه وبه يعرف الله تعالى وهو فى الانسان بمنزلة الملك فى المدينة والقلب بمنزلة الوزير له انتهى ، وله أيضا كلام فى الام وكذا فى الاب غير ماذكر ، وذلك أنه يطلق الاب على المادة والأم على الصورة ، وزعم أن قول الصادق رضى الله تعالى عنه : إن الله تعالى خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لابيه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة اشارة الى ذلك وأن ما اصطلح عليه المتقدمون والحكماء من أن الاب هو الصورة والام هى المادة وأن الصورة اذا نكحت المادة تولد عنهما الشيء توهما منهم أن النشوء والخلق فى بطن المادة بعيد من جهة المناسبة الى آخر ماقال فتفطن وإياك أن تعدل عن الطريق السوى (ألم يروا إلى الطير مسخرات فى جو السماء) فيه اشارة الى تسخير طير القوى الروحانية والنفسانية من الفكر والعقل النظرى والعملى بل الوهم والتخيل فى فضاء عالم الأرواح (ما يمسكهن) من غير تعلق بمادة ولا اعتماد على جسم ثقيل (الا الله) عز وجل (والله جعل لكم مما خلق ظلالا) وهو مايستظل به من وهج نار الحاجة فالماء ظل للعطشان والطعام ظل للجيعان (١) وكل مايقوم بحاجة شخص ظل له ، وفى الخبر السلطان ظل الله تعالى فى الارض يأوى اليه كل مظلوم ، وقيل : الظلال الأولياء يستظل بهم المريدون من شدة حر الهجران ويأوون اليهم من قهر الطغيان ، وقد يؤول قوله تعالى : (وجعل لكم من الجبال اكنانا) بنحو هذا لما أشبه الاولياء بالجبال (وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر) فيه اشارة الى ماجعل للعارفين من سرابيل روح الأنس لئلا يحترقوا بنيران القدس وأشار تعالى بقوله جل جلاله : (وسرابيل تقيكم بأسكم) الى مامن به من المعرفة والمحبة ليدفع بذلك كيد الشياطين والنفوس (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) تنقادون لأمره سبحانه فى العبودية وتخضعون لعز الربوبية ، قال ابن عطاء : تمام النعمة السكون الى المنعم ، وقال حمدون : تمامها فى الدنيا المعرفة وفى الآخرة الرؤية ، وقال أبو محمد الحريرى : تمامها خلو القلب من الشرك الخفى وسلامة

(١) قوله الجيعان كذا بالأصل وحقه «جوعان»

النفس من الرياء والسمعة (يعرفون نعمة الله) وهي هداية النبي أو وجوده بقوة الفطرة (ثم ينكرونها) لعنادهم وغلبة صفات نفوسهم (وأكثرهم الكافرون) لشهادة فطرهم بحقيته (ويوم نبعث من كل أمة شهيداً ثم لا يؤذن للذين كفروا) في الاعتذار عن التخلف عن دعوته اذ لا عذر لهم (ولاهم يستعتبون) لأنهم قد حق عليهم القول بمقتضى استعدادهم فسأل الله تعالى العفو والعافية (والقوا الى الله يومئذ السلم) قيل: هذا في الموقف الثاني حين تضعف غواشي أنفسهم المظلمة وترق حجبها الكثيفة وأما في الموقف الأول حين قوة هيآت الرذائل وشدة شكيمة النفس في الشيطنة فلا يستسلمون كما يشير اليه قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم) وقيل: المستسلمون بعض والحالفون بعض فافهم والله تعالى أعلم .

﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ في أنفسهم ﴿ وَصَدُّوا ﴾ غيرهم ﴿ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ بمنع من يريد الاسلام عنه وبحمل من استخفوه على الكفر فالصد عن السبيل أعم من المنع عنه ابتداء وبقاء كذا قيل . والظاهر الأول . والظاهر أن الموصول مبتدأ وقوله تعالى : ﴿ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ ﴾ خبره، وجوز ابن عطية كون الموصول بدلا من فاعل (يفترون) ويكون (زدناهم) مستأنفا . وجوز بعضهم كون الأول نصبا على الذم أو رفعا عليه فيضمر الناصب والمبتدأ وجوبا و(زدناهم) بحاله، وهذه الزيادة اما بالشدة أو بنوع آخر من العذاب والثاني هو المأثور، فقد أخرج ابن مردويه . والخطيب(١) عن البراء أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن ذلك فقال: «عقارب أمثال النخل الطوال ينهشونهم في جهنم» وروى نحوه الحاكم وصححه . والبيهقي . وغيره عن ابن مسعود .

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : إن أهل النار إذا جزعوا من حرها استغاثوا بضحضاح في النار فاذا أتوه تلقاهم عقارب كأنهن البغال الدهم وأفاعي كأنهن البخاتي فتضربهم فذلك الزيادة ، وعن ابن عباس أنها أنهار من صفر مذاب يسيل من تحت العرش يعذبون بها ، وعن الزجاج يخرجون من حر النار إلى الزمهرير فيبادرون من شدة برده إلى النار ﴿ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ ٨٨ ﴾ متعلق - بزدناهم - أي زدناهم عذابا فوق العذاب الذي يستحقونه بكفرهم بسبب استمرارهم على الافساد وهو الصد عن السبيل، وجوز أن يفسر ذلك بما هو أعم من الكفر والصد ، والمعنى زدناهم عذابا فوق عذابهم الذي يستحقونه بمجرد الكفر والصد بسبب استمرارهم على هذين الامرين القبيحين ، ووجه ذلك أن البقاء على المعصية يومين مثلا أقبح من البقاء عليها يوما والبقاء ثلاثة أيام أقبح من البقاء يومين وهكذا ، ومن هنا قالوا: الاصرار على الصغيرة كبيرة ، وقيل: إن أهل جهنم يستحقون من العذاب مرتبة مخصوصة هي ما يكون لهم أول دخولها والزيادة عليها إنما هي لحفظها إذ لولم تزد لألفوها وطابت انفسهم بها كمن وضع يده في ماء حار مثلا فانه يجد أول زمان وضعها مالا يجده بعد مضي ساعة وهو كما ترى .

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم ﴾ وهو كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نبيهم الذي بعث فيهم في الدنيا، ومعنى كونه ﴿ مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ أنه منهم، وذلك ليكون أقطع للمعذرة، ولا يرد لوط عليه السلام فانه لما تأهل فيهم وسكن معهم عد منهم أيضا ، وقال ابن عطية: يجوز أن يبعث الله تعالى شهداء من الصالحين مع الانبياء عليهم السلام ، وقد قال بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم: إذا رأيت أحدا على معصية فانهه فان

(١) في تالي التلخيص اه منه

أطاعك والا كنت شهيدا عليه يوم القيامة ، وذكر الامام فى الآية قولين الأول أن كل نبي شاهد على قومه كما تقدم ، والثانى إن كل قرن وجمع يحصل فى الدنيا فلا بد أن يحصل فيهم من يكون شهيدا عليهم ولا بد أن لا يكون جائز الخطأ والالاحتاج إلى آخر وهكذا فيلزم التسلسل ، ووجود الشهيد كذلك فى عصر النبي ﷺ ظاهر وأما بعده فلا بد فى كل عصر من اقوام تقوم الحجة بقولهم وهم قائمون مقام الشهيد المعصوم ، ثم قال: وهذا يقتضى أن يكون اجماع الامة حجة انتهى ، وإلى أنه لابد فى كل عصر ممن يكون قوله حجة على أهل عصره ذهب الجبائى واكثر المعتزلة، قال الطبرسي فى مجمع البيان: ومذهبهم يوافق مذهب اصحابنا يعنى الشيعة وإن خالفه فى أن ذلك الحجة من هو . وأنت تعلم أن الاستدلال بالآية على هذا المطلب ضعيف ، وتحقيق الكلام فى ذلك يطلب من محله •

وقال الاصم : المراد بالشهيد أجزاء من الانسان ، وذلك أنه تعالى ينطق عشرة أجزاء منه وهى الاذنان والعينان والرجلان واليدان والجلد واللسان فتشهد عليه لأنه سبحانه قال فى صفة الشهيد من أنفسهم •

وتعقبه القاضى . وغيره بأن كونه شهيدا على الامة يقتضى أن يكون غيرهم ، وأيضا قوله تعالى: (من كل أمة) يأبى ذلك إذ لا يصح وصف آحاد الاعضاء بأنها من الامة ، وأيضا مقابلة ذلك بقوله سبحانه: ﴿ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ﴾ يبعد ما ذكره لا يخفى ، والمراد بهؤلاء أمته ﷺ عند أكثر المفسرين ، ولم يستبعد أن يكون المراد بهم ما يشمل الحاضرين وقت النزول وغيرهم إلى يوم القيامة فان أعمال أمته عليه الصلاة والسلام تعرض عليه بعد موته •

فقد روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: « حياتى خير لكم تحدثون ويحدث لكم ووفاتى خير لكم تعرض على أعمالكم فما رأيت من خير حمدت الله تعالى عليه وما رأيت من شر استغفرت الله تعالى لكم » بل جاء أن أعمال العبد تعرض على أقاربه من الموتى ، فقد أخرج ابن أبى الدنيا عن أبى هريرة أن النبي ﷺ قال: « لا تفضحوا أمواتكم بسيئات أعمالكم فانها تعرض على أوليائكم من أهل القبور » وأخرج أحمد عن أنس مرفوعا « إن أعمالكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من الاموات فان كان خيرا استبشروا وإن كان غير ذلك قالوا: اللهم لا تمتهم حتى تهديهم كما هديتنا » وأخرجه أبو داود من حديث جابر بزيادة « وألهمهم أن يعملوا بطاعتك » •

وأخرج ابن أبى الدنيا عن أبى الدرداء أنه قال: « إن أعمالكم تعرض على موتاكم فيسرون ويساؤن » فكان أبو الدرداء يقول عند ذلك : اللهم إنى أعوذ بك أن يمقتنى خالى عبد الله بن رواحة إذا لقيته يقول ذلك فى سجوده . والنبي ﷺ لأمته بمنزلة الوالد بل أولى ، ولم أقف على عرض أعمال الامم السابقة على أنبيائهم بعد الموت ولم أر من تعرض لذلك لا نفيا ولا اثباتا ، فان قيل: إنها تعرض فأمر الشهادة مما لا غبار عليه فى نبي لم يبعث فى أمته بعد خلوهم عنه نبي آخر ، وإن قيل: إنها لا تعرض احتاج أمر الشهادة إلى الفحص عن وجود أمر يفيد العلم المصحح لها أو التزام أن الشهيد ليس هو النبي وحده كما سمعت فيما سبق ، ثم إن حديث العرض على نبينا عليه الصلاة والسلام يشكل عليه حديث « ليذادن عن الحوض أقوام » الخبر ، وقد ذكر ذلك المناوى ولم يجب عنه ، وقد أجبت عنه فى بعض تعليقاتى فتأمل ، وقيل : المراد بهم شهداء الامم وهم الانبياء عليهم السلام لعلمه عليه الصلاة والسلام بعقائدهم واستجماع شرعه لقواعدهم لا الامة لأن كونه صلى الله تعالى عليه وسلم شهيدا على أمته علم مما تقدم فالآية مسوقة لشهادته عليه الصلاة والسلام على الانبياء ﷺ فتخلو عن التكرار . ورد بأن المراد بشهادته عليه الصلاة والسلام على أمته تزكيته وتعديله لهم بعد أن يشهدوا على تبليغ الانبياء عليهم السلام حسبما علموه من كتابهم

وهذا لم يعلم مما مر ليكون تكرارا وهو الوارد في الحديث ، وقد ذكره غير واحد في تفسير قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) و(على) لا مضرة فيها وإن ضرت فالضرر مشترك . نعم لم يفهم مما قبل شهادة هذه الامة على تبليغ الانبياء عليهم السلام ليظهر كون هذه الشهادة للتزكية كما في آية البقرة ، ولعل الامر في ذلك سهل . وفي ارشاد العقل السليم أن قوله تعالى : (ويوم نبعث) تكرير لما سبق تثنية للتهديد ، والمراد بهؤلاء الامم وشهداؤهم ؛ وإيثار لفظ المجيء على البعث لكمال العناية بشأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع انتهى ه وتعقب بأن حمل (هؤلاء) على ما ذكر خلاف الظاهر ، وجوز أن يكون إيثار المجيء على البعث للايذان بالمغايرة بين الشهادتين بناء على أن شهادته صلى الله تعالى عليه وسلم على امته للتزكية ولا كذلك شهادة سائر الانبياء عليهم السلام على اممهم ه

والظرف معمول لمحذوف كما مر وهو المراد به يوم القيامة ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ ﴾ الكامل في الكتابية الحقيق بأن يخص به اسم الجنس ، وهذا على ما في البحر ـ استئناف اخبار وليس داخلا مع ماقبله لاختلاف الزمانين ه

وجوز غير واحد كونه حالا بتقدير قد ، وذكر بعض الافاضل أن قوله تعالى : (وجئنا بك) الخ إن كان كلاما مبتدأ غير معطوف على قوله سبحانه : (نبعث) و(شهيدا) حالا مقدرة فلا اشكال في الحالية وإن كان عطفا عليه ، والتعبير بالماضي لما عرف في امثاله فمضمون الجملة الحالية متقدم بكثير فلا يتمشى التأويل الذي ذكروه في تصحيح كون الماضوية حالا هنا ، ففي صحة كونه حالا كلام إلا أن يبنى على عدم جريان الزمان عليه سبحانه وتعالى . وتعقب بأنه ليس بشيء لان قوله سبحانه : ﴿ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ يدخل فيه العقائد والقواعد بالدخول الاولى ، وذلك مستمر إلى البعث ومابعده ، ولاحاجة إلى ماقيل من أن المعنى بحيث أو بحال أنا كنا نزلنا عليك وتلك الحيثية ثابتة له سبحانه وتعالى إلى الابد انتهى ، وفيه نظر ه

وزعم بعضهم أن الجملة حال من ضمير الرفع في الفعل العامل في الظرف أي خوفهم ذلك اليوم وقد نزلنا عليك الكتاب ، وهو كما ترى والأسلم الاستئناف ؛ والتبيان مصدر يدل على التكثير على ماروى ثعلب عن الكوفيين . والمبرد عن البصريين ، قال العلامة الانباري في شرح المقامات : كل ماورد من المصادر عن العرب على تفعال فهو بفتح التاء الالفظين وهما تبيان وتلقاء ، وقال ابن عطية : هو اسم وليس بمصدر ، وهذه الصيغة أيضا في الاسماء قليلة ، فعن ابن مالك أنه قال في نظم الفرائد : جاء على تفعال بالكسر وهو غير مصدر رجل تكلام وتلقام وتلعاب وتمساح للكذاب وتضراب للناقة القريبة بضراب الفحل وتمراد لبيت الحمام وتلفاق لثوبين ملفوقين وتجفاف لماتجلل به الفرس وتهواء لجزء ماض من الليل وتنبال للقصير اللئيم وتمشار وتيراك لموضعين ، وزاد ابن جعوان تمثال وتيفاق لموافقة الهلال ، واقتصر أبو جعفر النحاس في شرح المعلقات على اقل من ذلك فقال : ليس في كلام العرب على تفعال الاأربعة أسماء وخامس مختلف فيه يقال تبيان ويقال لقلادة المرأة تقصار وتمشار وتيراك والخامس تمساح وتمسح أكثر وافصح انتهى ، والمعروف أن (تبيانا) مصدر وليس باسم وإن قيل : إنه قول أكثر النحويين ، وجوز الزجاج فيه الفتح في غير القرآن ، والمراد من (كل شيء) على ماذهب اليه جمع مايتعلق بأمور الدين أي بيانا بليغا لكل شيء يتعلق بذلك ومن جملته أحوال الامم مع أنبيائهم عليهم السلام ، وكذا ماأخبرت به هذه الآية من بعث الشهداء وبعثه عليه الصلاة والسلام ، فانتظام

الآية بما قبلها ظاهر ، والدليل على تقدير الوصف المخصص للشيء المقام وأن بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما هي لبيان الدين ، ولذا أجيب السؤال عن الاهلة بما أجيب ، وقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وكون الكتاب تبيانا لذلك باعتبار أن فيه نصا على البعض وإحالة للبعض الآخر على السنة حيث أمر باتباع النبي ﷺ ، وقيل فيه : (وما ينطق عن الهوى) وحثا على الاجماع في قوله سبحانه : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية فإنها على ماروى عن الشافعي وجماعة دليل الاجماع ، وقد رضى صلى الله تعالى عليه وسلم لأمته باتباع أصحابه حيث قال عليه الصلاة والسلام : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ) وقد اجتهدوا وقاسوا ووطئوا طرق الاجتهاد فكانت السنة والاجماع والقياس مستندة إلى تبيان الكتاب ، وقال بعض : (كل) للتكثير والتفخيم كما في قوله تعالى : (تدمر كل شيء بأمر ربها) إذ يأبى الاحاطة والتعميم مافي التبيان من المبالغة في البيان وأن من أمور الدين تخصيصا لايقتضيه المقام . ورد الثاني بما سمعت آنفا ؛ والاول بأن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية كما قيل في قوله تعالى : (وماربك بظلام للعبيد) أنه من قولك : فلان ظالم لعبده وظلام لعبيده ، ومنه قوله سبحانه : (وماللظالمين من انصار) وقال بعضهم : لكل من القولين وجهة والمرجح للاول ابقاء (كل) على حقيقتها في الجملة ، وتعقب بأنه يرجح الثاني ابقاء (شيء) على العموم وسلامته من التقدير الذي هو خلاف الاصل ومن المجاز على قول . نعم ذهب أكثر المفسرين إلى اعتبار التخصيص وروى ذلك عن مجاهد ه

وقال الجلال المحلي في الرد على من لم يجوز تخصيص السنة بالكتاب : إنه يدل على الجواز قوله تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وإن خص من عمومه ماخص بغير القرآن ، وتوجيه كونه تبيانا لكل مايتعلق بالدين بما تقدم هو الذي يقتضيه كلام غير واحد من الاجلة ، فعن الشافعي رضى الله تعالى عنه أنه قال مرة بمكة : سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقيل له : ماتقول في المحرم يقتل الزنبور ؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) وحدثنا سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير عن ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » وحدثنا سفيان عن مسعر بن كدام عن قيس بن مسلم عن طارق ابن شهاب عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه أمر بقتل المحرم الزنبور ، وروى البخاري عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشمات والمتوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى » فقالت له امرأة في ذلك فقال : مالي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : لقد قرأت مابين اللوحين فما وجدت فيه ماتقول فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) قالت : بلى . قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه ه

وذهب بعضهم إلى ما يقتضيه ظاهر الآية غير قائل بالتخصيص ولا بأن (كل) للتكثير فقال : مامن شيء من أمر الدين والدنيا الايمكن استخراجه من القرآن وقد بين فيه كل شيء بيانا بليغا واعتبر في ذلك مراتب الناس في الفهم فرب شيء يكون بيانا بليغا لقوم ولا يكون كذلك لآخرين بل قد يكون بيانا لواحد ولا يكون بيانا لآخر فضلا عن كون البيان بليغا أو غير بليغ وليس هذا الا لتفاوت قوى البصائر ، ونظير ذلك اختلاف مراتب الاحساس لتفاوت قوى الابصار ، وقيل : معنى كونه تبيانا أنه كذلك في نفسه وهو لايستدعي وجود مبين

له فضلا عن تشارك الجميع فى تحقق هذا الوصف بالنسبة اليهم بأن يفهموا حال كل شيء منه على اتم وجه ، ونظير ذلك الشمس فانها منيرة فى حدذاتها و إن لم يكن هناك مستنير او ناظر ، ويغنى عن هذا الاعتبار اعتبار أن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية ، و يؤيد القول بالظاهر أن الشيخ الاكبر قدس سره وغيره قد استخرجوا منه مالا يحصى من الحوادث الكونية . وقد رأيت جدولا حرفيا منسوبا إلى الشيخ كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل المحشر ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل الجنة ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل النار وكل ذلك على مايزعمون مستخرج من الكتاب الكريم ، ومثل هذا الجفر الجامع المنسوب إلى أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه فانهم قالوا : إنه جامع لما شاء الله تعالى من الحوادث الكونية وهو أيضا مستخرج من القرآن العظيم ه

وقد نقل الجلال السيوطى عن المرسى أنه قال : جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة الا المتكلم به ثم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خلا ما استأثر به سبحانه ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة وأعلامهم مثل الخلفاء الاربعة ومثل ابن عباس وابن مسعود حتى قال الأول : لو ضاع لى عقال بعير لوجدته فى كتاب الله تعالى ثم ورث عنهم التابعون لهم باحسان ثم تقاصرت الهمم وفترت العزائم وتضاءل أهل العلم وضعفوا عن حمل ما حمله الصحابة والتابعون من علومه وسائر فنونه فنوعوا علومه وقامت كل طائفة بفن من فنونه ، وقيل : لايخلو الزمان من عارف بجميع ذلك وهو الوارث المحمدى ويسمى الغوث وقطب الاقطاب والمظهر الاتم ومظهر الاسم الاعظم الى غير ذلك ، ويرد على هؤلاء القائلين حديث التأبير وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وأجيب بأنه يحتمل أن يكون ذلك منه ﷺ قبل نزول ما يعلم منه عليه الصلاة والسلام حال التأبير ، ويحتمل أن يكون بعد النزول وقال ذلك ﷺ قبل الرجوع اليه والنظر فيه ولو رجع ونظر لعلم فوق ما علموا فأعلميتهم بأمور دنياهم اعلمية لكون علمهم بذلك لا يحتاج الى الرجوع والنظر وعلمه عليه الصلاة والسلام يحتاج الى ذلك وهذا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم « لو استقبلت ما استدبرت لما سقت الهدى » مع أن سوق الهدى من الأمور الدينية ، وقد قالوا : إن القرآن العظيم تبيان لها ، وهذا يرد عليهم لولا هذا الجواب فتأمل فالبحث بعد غير خال عن القيل والقال ، وقال بعضهم : إن الأمور إما دينية أو دنيوية والدنيوية لا اهتمام للشارع بها اذ لم يبعث لها والدينية إما أصلية أو فرعية والاهتمام بالفرعية دون الاهتمام بالأصلية فان المطلوب أولا بالذات من بعثة الانبياء عليهم السلام هو التوحيد وما أشبهه بل المطلوب من خلق العباد هو معرفته تعالى كما يشهد له قوله سبحانه : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) بناء على تفسير كثير العبادة بالمعرفة ، وقوله تعالى فى الحديث القدسى المشهور على الالسنة المصحح من طريق الصوفية : « كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » والقرآن العظيم قد تكفل ببيان الأمور الدينية الاصلية على أتم وجه فليكن المراد من (كل شيء) ذلك ، ولا يحتاج هذا الى توجيه كونه تبيانا الى ما احتاج اليه حمل (كل شيء) على أمور الدين مطلقا من قولنا : إنه باعتبار أن فيه نصا على البعض واحالة للبعض الآخر على السنة الخ ، واختار بعض المتأخرين ان (كل شيء) على ظاهره إلا أن المراد بالتبيان التبيان على سبيل الاجمال وما من شيء الا بين فى الكتاب حاله اجمالا ، ويكفى فى ذلك بيان بعض أحواله والمبالغة باعتبار الكمية لا الكيفية على ما علمت سابقا ، ولو حمل التبيان على

ما يعم الاجمال والتفصيل مع اعتبار مراتب المبين لهم واعتبر التوزيع جاز أيضا فليتدبر ، ونصب (تبيانا) على الحال كما قال أبو حيان ه

وجوز أن يكون مفعولا من أجله أي نزلنا عليك الكتاب لأجل التبيان ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ للجميع بقرينة قوله تعالى:(وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وحرمان الكفرة من جهة تفريطهم ﴿ وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ٨٩ ﴾ خاصة ، وجوز صرف الجميع لهم لأنهم المنتفعون بذلك أو لأنه الهداية الدلالة الموصلة والرحمة الرحمة التامة ه

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ ﴾ أي فيما نزله عليك تبيانا لكل شيء ، وإيثار صيغة الاستقبال فيه وفيما بعده لافادة التجدد والاستمرار ﴿ بِالْعَدْلِ ﴾ اى بمراعاة التوسط بين طرفي الافراط والتفريط ، وهو رأس الفضائل كلها يندرج تحته فضيلة القوة العقلية الملكية من الحكمة المتوسطة بين الجربزة والبلادة ، وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من العفة المتوسطة بين الخلاعة والجمود ، وفضيلة القوة الغضبية السبعية من الشجاعة المتوسطة بين التهور والجبن ه فمن الحكم الاعتقادية التوحيد المتوسط بين التعطيل ونفي الصانع كما تقوله الدهرية والتشريك كما تقوله الثنوية والوثنية ، وعليه اقتصر ابن عباس في تفسير (العدل) على ما رواه عنه البيهقي في الاسماء والصفات . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم ، وضم اليه بعضهم القول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر . ومن الحكم العملية التعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة وترك العمل لزعم انه لا فائدة فيه إذ الشقي والسعيد متعينان في الازل كما ذهب اليه بعض الملاحدة والترهب بترك المباحات تشبيها بالرهبان . ومن الحكم الخلقية الجود المتوسط بين البخل والتبذير . وعن سفيان بن عيينة ان العدل استواء السريرة والعلانية في العمل . واخرج ابن ابى حاتم عن محمد بن كعب القرظي أنه قال : دعاني عمر بن عبد العزيز فقال لي : صف لي العدل فقلت بخ سألت عن أمر جسيم كن لصغير الناس أبا ولكبيرهم ابنا وللمثل منهم أخا وللنساء كذلك وعاقب الناس على قدر ذنوبهم وعلى قدر أجسادهم ولا تضربن لغضبك سوطا واحدا فتكون من العادين ، ولعل اختيار ذلك لأنه الأوفق بمقام السائل والا فما تقدم في تفسيره أولى ﴿ وَالْإِحْسَانِ ﴾ أي إحسان الاعمال والعبادة أي الاتيان بها على الوجه اللائق ، وهو إما بحسب الكيفية كما يشير اليه ما رواه البخاري من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » أو بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل الجابرة لما في الواجبات من النقص ، وجوز أن يراد بالاحسان الاحسان المتعدى بإلى لا المتعدى بنفسه فانه يقال: أحسنه وأحسن اليه أي الاحسان الى الناس والتفضل عليهم ، فقد أخرج ابن النجار في تاريخه من طريق العكلي عن أبيه قال: مر علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه بقوم يتحدثون فقال : فيم أنتم ؟ فقالوا : نتذاكر المروءة فقال : أوما كفاكم الله عز وجل ذاك في كتابه إذ يقول : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) فالعدل الانصاف والاحسان التفضل فما بقي بعد هذا ، وأعلى مراتب الاحسان على هذا الاحسان الى المسيء وقد أمر به نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ه

واخرج ابن أبي حاتم عن الشعبي قال : قال عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام : إنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء اليك ليس الاحسان أن تحسن الى من أحسن اليك ، وابن عباس رضي الله تعالى عنهما بعد ما فسر

العدل بالتوحيد فسر الاحسان بأداء الفرائض ، وفيه اعتبار الاحسان متعديا بنفسه ، وقيل : العدل أن ينصف وينتصف والاحسان أن ينصف ولا ينتصف ، وقيل : العدل في الافعال والاحسان في الاقوال *

﴿ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ أي إعطاء الاقارب حقهم من الصلة والبر ، وهذا داخل في العدل أو الاحسان وصرح به اهتماما بشأنه ، والظاهر أن المراد بذي القربى ما يعم سائر الاقارب سواء كانوا من جهة الام أو من جهة الاب ، وهذا هو المراد بذوي الارحام الذين حث الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم على صلتهم على الاصح ، وقيل : ذوو الارحام الاقارب من جهة الام ، وذكر الطبرسي ان المروي عن أبي جعفر أن المراد من ذي القربى هنا قرابته صلى الله تعالى عليه وسلم المرادون في قوله سبحانه : (فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى) *

﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ ﴾ الافراط في متابعة القوة الشهوية كالزنا مثلا ، وفسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الفحشاء به ، ولعله تمثيل لا تخصيص ﴿ وَالْمُنكَرِ ﴾ ما ينكر على متعاطيه من الافراط في إظهار القوة الغضبية ، وعن ابن عباس . ومقاتل تفسيره بالشرك ، وعن ابن السائب أنه ما وعد عليه بالنار ، وعن ابن عيينة أنه مخالفة السريرة للعلانية ، وقيل : ما لا يوجب الحد في الدنيا لكن يوجب العذاب في الآخرة *

وقال الزمخشري : ما تنكره العقول . وتعقبه ابن المنير فقال : انه لفتة إلى الاعتزال ولو قال : المنكر ما أنكره الشرع لوافق الحق لكنه لا يدع بدعة المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل ، وقال في الكشف بعد قوله : ما تنكره العقول أي بعد رده إلى قوانين الشرع فالانكار بالعقل بالضرورة ، وإنما الخلاف في مأخذه والمقصود أن ما يمكن أن يجري على المذهبين لا يحق المحاقة فيه وهو كالتعريض بابن المنير ، واستظهر أبو حيان ان المنكر اعم من الفحشاء قال : لاشتماله على المعاصي والرذائل ، وعلى(١) أو لا ليس الامر كذلك وسيأتي إن شاء الله تعالى ﴿ وَالْبَغْيِ ﴾ الاستعلاء والاستيلاء على الناس والتجبر عليهم ، وهو من آثار القوة الوهمية الشيطانية التي هي حاصلة من رذيلتي القوتين المذكورتين الشهوانية والغضبية ، وأصل معنى البغي الطلب ثم اختص بطلب التطاول بالظلم والعدوان ، ومن ثم فسر بما فسر وبذلك فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتخصيص كل من المتعاطفات الثلاثة المنهي عنها بالاشارة إلى قوة من القوى الثلاث مما ذهب اليه غير واحد *

واعترض بأن ذلك مما لا دليل عليه ، وقال بعضهم : المنكر أعم الثلاثة باعتبار أن المراد به ما ينكره الشرع ويقبحه من الأقوال أو الافعال سواء عظم قبحه ومفسدته أم لا وسواء كان متعديا إلى الغير أم لا ، وأن المراد بالفحشاء ما عظم قبحه من ذلك ، ومنه قيل لمن عظم قبحه في البخل فاحش ، وعلى ذلك حمل الراغب قول الشاعر :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد

والبغي التطاول بالظلم والعدوان ففي الآية عطف العام على الخاص وعطف الخاص على العام ، وقيل : المراد بالفحشاء مقابل العدل ويفسر بما خرج عن سنن الاعتدال إلى جانب الافراط ، وبالمنكر ما يقابل ما فيه الاحسان ويفسر بما أتى به على غير الوجه اللائق بل على وجه ينكر ويستقبح وبالبغي ما يقابل إيتاء ذي القربى

(١) محل هذا البياض كلمة منطوعة في نسخة المؤلف وهو من كلام المؤلف وليس من كلام أبي حيان ولعلها ما فسر به

ويفسر بما فسر و يكون قد قوبل في الآية الأمر بالنهي وكل من المأمور به بكل من المنهي عنه وجمع بين الأمر والنهي مع أن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده لمزيد الاهتمام والاعتناء . والامام الرازي قد أطال الكلام في هذا المقام وذكر أن ظاهر الآية يقتضي المغايرة بين الثلاثة المأمور بها ويقتضي أيضاً المغايرة بين الثلاثة المنهي عنها وشرع في بيان المغايرة بين الأول ثم قال : والحاصل أن العدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات والاحسان عبارة عن الزيادة في الطاعات بحسب الكمية وبحسب الكيفية وبحسب الدواعي والصوارف وبحسب الاستغراق في شهود مقام العبودية والربوبية ، ويدخل في تفسيره التعظيم لأمر الله تعالى والشفقة على خلقه سبحانه ، ومن الظاهر أن الشفقة على الخلق أقسام كثيرة أشرفها وأجلها صلة الرحم لاجرم أنه سبحانه أفرده بالذكر ، ثم شرع في بيان المغايرة بين الأخيرة وقال : تفصيل القول في ذلك أنه تعالى أودع في النفس البشرية قوى أربعة وهي الشهوانية البهيمية والغضبية السبعية والوهمية الشيطانية والعقلية الملكية ، وهذه الأخيرة لايحتاج الانسان إلى تهذيبها لأنها من جوهر الملائكة عليهم السلام ونتائج الأرواح القدسية العلوية وانما المحتاج إلى التهذيب الثلاثة قبلها ، ولما كانت الأولى أعني القوة الشهوانية انما ترغب في تحصيل اللذات الشهوانية وكان هذا النوع مخصوصا باسم الفحش ـ ألا ترى أنه تعالى سمى الزنا فاحشة ـ أشار إلى تهذيبها بقوله سبحانه : (وينهى عن الفحشاء) المراد منه المنع من تحصيل اللذات الشهوانية الخارجة عن إذن الشريعة ، ولما كانت الثانية أعني القوة الغضبية السبعية تسعى أبدا في إيصال الشر والبلاء والايذاء إلى سائر الناس أشار سبحانه إلى تهذيبها بنهيه تعالى عن المنكر إذ لاشك أن الناس ينكرون تلك الحالة فالمنكر عبارة عن الافراط الحاصل في آثار القوة الغضبية ، ولما كانت الثالثة أعني القوة الوهمية الشيطانية تسعى أبدا في الاستعلاء على الناس والترفع وإظهار الرياسة والتقدم أشار سبحانه إلى تهذيبها بالنهي عن البغي إذ لامعنى له إلا التطاول والترفع على الناس ، ثم قال : ومن العجائب في هذا الباب أن العقلاء قالوا : أخس هذه القوى الثلاث الشهوانية وأوسطها الغضبية وأعلاها الوهمية ، والله تعالى راعى هذا الترتيب فبدأ سبحانه بذكر الفحشاء التي هي نتيجة القوة الشهوانية ثم بالمنكر الذي هو نتيجة القوة الغضبية ثم بالبغي الذي هو نتيجة القوة الوهمية اه . وما تقدم عن غير واحد مأخوذ من هذا ، ولينظر هل يثبت بما أوره دليل التخصيص فيندفع الاعتراض السابق أم لا ، ثم ان الظاهر عليه أن عطف البغي على ماقبله كعطف (إيتاء ذي القربى) على ماقبله •

وبالجملة أن الآية كما أخرج البخاري في الأدب والبيهقي في شعب الايمان والحاكم وصححه عن ابن مسعود أجمع آية للخير والشر ، وأخرج البيهقي عن الحسن نحو ذلك ، وأخرج الباوردي ، وأبو نعيم في معرفة الصحابة عن عبد الملك بن عمير قال : بلغ أكثم بن صيفي مخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأراد أن يأتيه فأبى قومه فانتدب رجلان فأتيا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالا : نحن رسل أكثم يسألك من أنت وما جئت به؟ فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : أنا محمد بن عبد الله عبد الله ورسوله ثم تلا عليهم هذه الآية (ان الله يأمر) الخ قالوا : ردد علينا هذا القول فردده عليه الصلاة والسلام عليهم حتى حفظوه فأتيا أكثم فأخبراه فلما سمع الآية قال : إني لأراه يأمر بمكارم الاخلاق وينهى عن مذامها فكونوا في هذا الامر رأسا ولا تكونوا فيه أذنابا ، وقد صارت هذه الآية أيضا كما أخرج أحمد والطبراني ، والبخاري في الأدب عن ابن عباس سبب استقرار الايمان في قلب عثمان بن مظعون ومحبته للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولجمعها ما جمعت أقامها عمر بن عبد العزيز حين آلت

الخلافة اليه مقام ما كان بنو أمية غضب الله تعالى عليهم يجعلونه في أواخر خطبهم من سب علي كرم الله تعالى وجهه ولعن كل من بغضه وسبه وكان ذلك من أعظم مآثره رضي الله تعالى عنه. وقال غير واحد: لو لم يكن في القرآن غير هذه الآية الكريمة لكفت في كونه تبيانا لكل شيء وهدى. ولعل ايرادها عقيب قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب) للتنبيه عليه فانها اذا نظر الى أنها قد جمعت ما جمعت مع وجازتها تيقظت عيون البصائر وتحركت للنظر فيما عداها. وأخرج احمد عن عثمان بن أبي العاص قال: كنت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا اذ شخص بصره فقال أتاني جبريل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع ان الله يأمر الخ واستدل بها على أن صيغة أمر تتناول الواجب والمندوب وموضوعها القدر المشترك وتحقيق ذلك في الأصول.

﴿ يَعِظُكُمْ ﴾ أي ينبهكم بما يأمر وينهى سبحانه أحسن تنبيه، وهو اما استئناف واما حال من الضمير في الفعلين ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٩٠ ﴾ طلبا لأن تتعظوا بذلك وتتنبهوا ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ قال قتادة ومجاهد: نزلت فيما كان من تحالف الجاهلية في أمر بمعروف أو نهي عن منكر، وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن مزيدة بن جابر أنها نزلت في بيعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من أسلم بايع على الاسلام. وظاهره أنها في البيعة على الاسلام مطلقا، فالمراد بعهد الله تلك البيعة كما نص عليه غير واحد، واعترض بأن الظاهر أنه عام في كل موثق وهو الذي يقتضيه كلام ميمون بن مهران، وسبب النزول ليس من المخصصات ولذا قالوا الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وأجيب بأن قرينة التخصيص قوله تعالى فيما قبل: (إن الذين كفروا) الآية، وفيه نظر، وقال الاصم: المراد به الجهاد وما فرض في الأموال من حق ولا يلائمه قوله تعالى: ﴿ إِذَا عَاهَدْتُمْ ﴾ وقيل المراد به النذر وقيل اليمين، وتعقب ذلك الامام بانه حينئذ يكون قوله تعالى.

﴿ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴾ تكرارا لأن الوفاء بالعهد والمنع من النقض متقاربان لأن الأمر بالفعل يستلزم النهي عن الترك، وإذا حمل العهد على العموم بحيث دخل تحته اليمين كان هذا من باب تخصيص بعض الأفراد بالذكر للاعتناء به وبعض من فسر العهد بالبيعة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حمل الأيمان على ما وقع عند تلك البيعة، وجوز بعضهم حملها على مطلق الأيمان.

وفي الحواشي السعدية ان الظاهر أن المراد بها الاشياء المحلوف عليها كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» لأنه لو كان المراد ذكر اسم الله تعالى كان عين التأكيد لا المؤكد فلم يكن محل ذكر العطف كما تقرر في المعاني ورد بأن المراد بها العقد لا المحلوف عليه لأن النقض إنما يلائم العقد ولا ينافي ذلك قوله تعالى: (بعد توكيدها) لأن المراد كون العقد مؤكدا بذكر الله تعالى لا بذكر غيره كما يفعله العامة الجهلة فالمعنى ان ذلك النهي لما ذكر لا عن نقض الحلف بغير الله تعالى وقال الواحدي: ان قوله سبحانه: (بعد توكيدها) لاخراج لغو اليمين نحو لا والله بلى والله بناء على ان المعنى بعد توكيدها بالعزم والعقد ولغو اليمين ليست كذلك. ثم اذا حمل الأيمان على مطلقها فهو كما قال الامام عام دخله التخصيص بالحديث السابق الدال على أنه متى كان الصلاح في نقض اليمين جاز نقضها، وتعقب بأن فيه تأملا لأن الحظر لو لم يكن باقيا لما احتيج الى الكفارة الساترة للذنب، وأجيب بأن وجوب الكفارة بطريق الزجر اذ أصل الايمان الانعقاد ولو محظورة فلا ينافي لزوم موجبها، وجوز أن يقال: ان ذلك للاقدام على الحلف بالله

تعالى فى غير محله فليتأمل، والتوكيد التوثيق، ومنه أكد بقلب الواو همزة على ماذهب اليه الزجاج وغيره، من النحاة، وذهب آخرون الى ان وكد وأكد لغتان أصليتان لأن الاستعمالين فى المادة متساويان فلا يحسن القول بأن الواو بدل من الهمزة كما فى الدر المصون وهو الذى اختاره أبو حيان •

﴿ وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ﴾ أى شاهدا ورقيبا فان الكفيل مراع لحال المكفول به رقيب عليه واستعمال الكفيل فى ذلك اما من باب الاستعارة أو المجاز المرسل والملاقة اللزوم •

والظاهر أن جعلهم مجاز أيضا لأنهم لما فعلوا ذلك والله تعالى مطلع عليهم فكأنهم جعلوه سبحانه شاهدا قاله الخفاجي ثم قال: ولو أبقى الكفيل على ظاهره وجعل تمثيلا لعدم تخلصهم من عقوبته وانه يسلمهم لها كما يسلم الكفيل من كفله كما يقال: من ظلم فقد أقام كفيلا بظلمه تنبيها على أنه لا يمكنه التخلص من العقوبة كما ذكره الراغب لكان معنى بليغا جدا فتدبر، والظاهر أن الجملة فى موضع الحال من فاعل (تنقضوا) وجوز أن تكون حالا من فاعل المصدر وان كان محذوفا وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ٩١ ﴾ أى من النقض فيجازيكم على ذلك فى موضع التعليل للنهى السابق، وقال الخفاجي: انه كالتفسير لما قبله ﴿ وَلَا تَكُونُوا ﴾ فيما تصنعون من النقض ﴿ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا ﴾ مصدر بمعنى المفعول أى مغزولها، والفعل منه غزل يغزل بكسر الزاى، والنقض ضد الابرام، وهو فى الجرم فك أجزائه بعضها من بعض، وقوله تعالى: ﴿ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ﴾ متعلق بنقضت على انه ظرف له لا حال ومن زائدة مطردة فى مثله أى كالمرأة التى نقضت غزلها من بعد ابرامه واحكامه •

﴿ أَنكَاثًا ﴾ جمع نكث بكسر النون وهو ما ينكث فتله وانتصابه قيل على انه حال مؤكدة من (غزلها) وقيل: على أنه مفعول ثان لنقض لتضمنه معنى جعل، وجوز الزجاج كون النصب على المصدرية (لأن نقضت) بمعنى نكثت فهو ملاق لعامله فى المعنى •

وقال فى الكشف: إن جعله مفعولا على التضمين أولى من جعله حالا أو مصدرا، وفى الاتيان به مجموعا مبالغة وكذلك فى حذف الموصوفة ليدل على الخرقاء الحمقاء وماأشبه ذلك، وفى الكشاف مايشير الى اعتبار التضمين حيث قال: أى لا تكونوا كالمرأة التى أنحت على غزلها بعد أن أحكمته فجعلته أنكاثا، وفى قوله: أنحت على ماقال القطب اشارة الى أن (نقضت) مجاز عن أرادت النقض على حد قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة) وذكر أنه فسر بذلك جمعا بين القصد والفعل ليدل على حماقتها واستحقاقها اللوم بذلك فان نقضها لو كان من غير قصد لم تستحق ذلك ولأن التشبيه كلما كان أكثر تفصيلا كان أحسن، ولا يخفى مافى اعتبار التضمين وهذا المجاز من التكلف وكأنه لهذا قيل: ان اعتبار القصد لأن المتبادر من الفعل الاختيارى وفى الكشف خرج ذلك المعنى من قوله تعالى: (من بعد قوة) فان نقض المبرم لايكون الا بعد انحاء بالغ وقصد تام ولم يرد بالموصول امرأة بعينها بل المراد من هذه صفته فى الآية تشبيه حال الناقض بحال الناقض فى أخس أحواله تحذيرا منه وان ذلك ليس من فعل العقلاء وصاحبه داخل فى عداد حمقى النساء، وقيل: المراد امرأة معلومة عند المخاطبين كانت تغزل فاذا برمت غزلها تنقضه وكانت تسمى خرقاء مكة، قال ابن الانبارى: كان اسمها ريطة بنت عمرو المرية تلقب الحفراء، وقال الكلبي ومقاتل: هي امرأة من قريش اسمها ريطة بنت سعد التيمي اتخذت

مغزلا قدر ذراع وصنارة مثل أصبع وفلكة عظيمة على قدرها فكانت تغزل هي وجوارها من الغداة الى الظهر ثم تأمر هن فينقضن ما غزلن . وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر بن حفص قال : كانت سعيدة الاسدية مجنونة تجمع الشعر والليف فنزلت هذه الآية (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها) وروى ابن مردويه عن ابن عطاء أنها شكت جنونها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وطلبت أن يدعو لها بالمعافاة فقال لها عليه الصلاة والسلام: ان شئت دعوت فعافاك الله تعالى وان شئت صبرت واحتسبت ولك الجنة فاختارت الصبر والجنة ، وذكر عطاء أن ابن عباس أراه اياها، وعن مجاهد هذا فعل نساء نجد تنقض أحداهن غزلها ثم تنفشه فتغزله بالصوف ، والى عدم التعيين ذهب قتادة عليه الرحمة ﴿ تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ ﴾ حال من الضمير في (لاتكونوا) أو في الجار والمجرور الواقع موقع الخبر .

وجوز أن يكون خبر تكونوا و(كالتي) نقضت في موضع الحال وهو خلاف الظاهر ، وقال الامام: الجملة مستأنفة على سبيل الاستفهام الانكاري أي أتتخذون ، والدخل في الاصل مايدخل الشيء ولم يكن منه ثم كني به عن الفساد والعداوة المستبطنة كالدغل ، وفسره قتادة بالغدر والخيانة ، ونصبه على أنه مفعول ثان ، وقيل : على المفعولية من أجله ، وفائدة وقوع الجملة حالا الاشارة الى وجه الشبه أي لاتكونوا مشبهين بامرأة هذا شأنها متخذين أيمانكم وسيلة للغدر والفساد بينكم ﴿ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ ﴾ أي بأن تكون جماعة ﴿ هِيَ أَرْبَى ﴾ أي أزيد عددا وأوفر مالا ﴿ مِنْ أُمَّةٍ ﴾ أي من جماعة أخرى ، والمعنى لاتغدروا بقوم بسبب كثرتكم وقلتهم بل حافظوا على أيمانكم معهم ، وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد أنه قال: كانوا يحالفون الحلفاء فيجدون أكثر منهم وأعز فينقضون حلفهم ويحالفون الذين هم أعز فنهوا عن ذلك فالمعنى لاتغدروا بجماعة بسبب أن تكون جماعة أخرى أكثر منها وأعز بل عليكم الوفاء بالأيمان والمحافظة عليها وإن قل من خالفتم لهو كثر الآخر وجوز في (تكون) أن تكون تامة وناقصة وفي (هي) أن يكون مبتدأ أو عمادا (فأربى) إما مرفوع أو منصوب وأنت تعلم أن البصريين لايجوزون كون (هي) عمادا لتنكير (أمة) . وزعم بعض الشيعة أن هذه الآية قد حرفت وأصلها أن تكون أئمة هي أزكى من أئمتكم ، ولعمري قد ضلوا سواء السبيل ﴿ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ ﴾ الضمير المجرور عائد اما على المصدر المنسبك من (أن تكون) أو على المصدر المفهوم من (أربى) وهو الربو بمعنى الزيادة ، وقول ابن جبير . وابن السائب . ومقاتل يعني بالكثرة مرادهم منه هذا وا كتفوا ببيان حاصل المعنى ، وظن ابن الانباري أنهم أرادوا أن الضمير راجع الى نفس الكثرة لكن لما كان تأنيثها غير حقيقي صح التذكير وهو كما ترى ، وقيل : إنه لأربى لتأويله بالكثير ، وقيل : للامر بالوفاء المدلول عليه بقوله تعالى . وأوفوا . الخ ولا حاجة إلى جعله منفهما من النهي عن الغدر بالعهد واختار بعضهم الأول لأنه أسرع تبادرا أي يعاملكم معاملة المختبر بذلك الكون لينظر أتتمسكون بحبل الوفاء بعهد الله تعالى وبيعة رسوله عليه الصلاة والسلام أم تغترون بكثرة قريش وشوكتهم وقلة المؤمنين وضعفهم بحسب ظاهر الحال ﴿ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٩٢ ﴾ فيجازيكم بأعمالكم ثوابا وعقابا ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ ﴾ أيها الناس ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ متفقة على الاسلام ﴿ وَلَكِنْ ﴾ لايشاء ذلك رعاية للحكمة بل ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ﴾ إضلاله بأن يخلق فيه الضلال حسبما يصرف اختياره التابع

لاستعداده له ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته حسبما يصرف اختياره التابع لاستعداده لتحصيلها ﴿ وَلَتُسْأَلُنَّ ﴾ جميعا يوم القيامة سؤال محاسبة ومجازاة لا سؤال استفسار وتفهم ﴿ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٩٣ ﴾ تستمرون على عمله فى الدنيا بقدركم المؤثرة باذن الله تعالى، والآية ظاهرة فى أن مشيئة الله تعالى لاسلام الخلق كلهم ماوقعت وأنه سبحانه انما شاء منهم الافتراق والاختلاف، فايمان وكفر وتصديق وتكذيب ووقع الامر كما شاء جل وعلا، والمعتزلة ينكرون كون الضلال بمشيئته تعالى ويزعمون أنه سبحانه انما شاء من الجميع الايمان ووقع خلاف ما شاء عز شأنه. وأجاب الزمخشرى عن الآية بأن المعنى لو شاء على طريقة الالجاء والقسر لجعلكم أمة واحدة مسلمة فانه سبحانه قادر على ذلك لكن اقتضت الحكمة أن يضل ويخذل من يشاء ممن علم سبحانه أنه يختار الكفر ويصمم عليه ويهدى من يشاء بأن يلطف بمن علم أنه يختار الايمان، والحاصل أنه تعالى بنى الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم يبنه على الاجبار الذى لا يستحق به شىء ولو كان العبيد مضطرين للهداية والضلال لما أثبت سبحانه لهم عملا يسئلون عنه بقوله: (ولتسألن عما كنتم تعملون) اهـ، وللعسكرى نحوه، وقد قدمنا لك غير مرة أن المذهب الحق على ما بينه علامة المتأخرين الكورانى وألف فيه عدة رسائل أن للعبد قدرة مؤثرة باذن الله تعالى لا أنه لاقدرة له أصلا كما يقول الجبرية ولا أن له قدرة مقارنة غير مؤثرة كما هو المشهور عند الاشعرية ولا أن له قدرة مؤثرة وان لم يؤذن الله تعالى كما يقول المعتزلة وان له اختيارا أعطيه بعد طلب استعداده الثابت فى علم الله تعالى له فالعبد فى هذا المذهب مختار والعبد مجبور فيه بمعنى أنه لابد من أن يكون له لان استعداده الازلى الغير المجعول قد طلبه من الجواد المطلق والحكيم الذى يضع الاشياء فى مواضعها والاثابة والتعذيب انما يترتبان على الاستعداد للخير والشر الثابت فى نفس الامر والخير والشر يدلان على ذلك نحو دلالة الاثر على المؤثر والغاية على ذى الغاية وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ومن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه .

وقال ابن المنير: ان أهل السنة عن الاجبار بمعزل لأنهم يثبتون للعبد قدرة واختيارا وافعالا وهم مع ذلك يوحدون الله تعالى حق توحيده فيجعلون قدرته سبحانه هى الموجدة والمؤثرة وقدرة العبد مقارنة فحسب وبذلك يميز بين الاختيارى والقسرى وتقوم حجة الله تعالى على عباده اهـ وهذا هو المشهور من مذهب الاشعرية وهو كما ترى، وسيأتى ان شاء الله تعالى تمام الكلام فى هذا المقام وما فيه من النقض والابرام .

﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ ﴾ قالوا هو تصريح بالنهى عن اتخاذ الأيمان دخلا بعد التضمين لأن الاتخاذ المذكور فيما سبق وقع قيدا للمنهى عنه فكان منهيا عنه ضمنا تأكيدا ومبالغة فى قبح المنهى عنه وتمهيدا لقوله تعالى : ﴿ فَتَزِلَّ قَدَمٌ ﴾ عن محجة الحق ﴿ بَعْدَ ثُبُوتِهَا ﴾ عليها ورسوخها فيها بالايمان، وقيل ماتقدم كان نهيا عن الدخول فى الحلف ونقض العهد بالقلة والكثرة وما هنا نهى عن الدخل فى الأيمان التى يراد بها اقتطاع الحقوق فكأنه قيل : لاتتخذوا أيمانكم دخلا بينكم لتتوصلوا بذلك الى قطع حقوق المسلمين .

وقال أبو حيان: لم يتكرر النهى فان ماسبق إخبار بأنهم اتخذوا أيمانهم دخلا معللا بشىء خاص وهو أن تكون أمة هى أربى من أمة وجاء النهى المستأنف الانشائى عن اتخاذ الايمان دخلا على العموم فيشمل جميع الصور من الحلف فى المبايعة وقطع الحقوق المالية وغير ذلك، ورد بأن قيد المنهى عنه منهى عنه فليس إخبارا صرفا

ولا عموم في الثاني لأن قوله تعالى: (فتزل) الخ اشارة الى العلة السابقة اجمالا على أنه قد يقال: إن الخاص مذكور في ضمن العام أيضا فلا محيص عن التكرار أيضا ولو سلم ماذكره فتأمل، ونصب ـ تزل ـ بأن مضمرة في جواب النهي لبيان ما يترتب عليه ويقتضيه، قال في البحر: وهو استعارة للوقوع في أمر عظيم لأن القدم إذا زلت انقلب الانسان من حال خير إلى حال شر، وتوحيد القدم وتنكيرها ـ كما قال الزمخشري ـ للايذان بأن زلل قدم واحدة أي قدم كانت عزت أو هانت محذور عظيم فكيف بأقدام، وقال أبو حيان: إن الجمع تارة يلحظ فيه المجموع من حيث هو مجموع وتارة يلحظ فيه كل فرد فرد وفي الأول يكون الاسناد معتبرا فيه الجمعية وفي الثاني يكون الاسناد مطابقا للفظ الجمع كثيرا فيجمع ما اسند اليه ومطابقا لكل فرد فيفرد كقوله تعالى: (وأعتدت لهن متكأ) فأفرد المتكأ لما لوحظ في (لهن) كل واحدة منهن ولو جاء مرادا به الجمعية أو على الكثير في الوجه الثاني لجمع وعلى هذا ينبغي أن يحمل قوله:

فاني وجدت الضامرين متاعهم يموت ويفنى فارضخي من وعائيا

أي كل ضامر، ولذا افرد الضمير في يموت ويفنى، ولما كان المعنى هنا لا يتخذ كل واحد منكم جاء (فتزل قدم) مراعاة لهذا المعنى، ثم قال سبحانه: ﴿ وَتَذُوقُوا السُّوءَ ﴾ مراعاة للمجموع أو للفظ الجمع على الوجه الكثير اذا قلنا: إن الاسناد لكل فرد فرد فتكون الآية قد تعرضت للنهي عن اتخاذ الأيمان دخلا باعتبار المجموع وباعتبار كل فرد ودل على ذلك بافراد (قدم) وجمع الضمير في (وتذوقوا). وتعقب بأن ماذكره الزمخشري نكتة سرية وهذا توجيه للافراد من جهة العربية فلا ينافي النكتة المذكورة، والمراد من السوء العذاب الدنيوي من القتل والاسر والنهب والجلاء غير ذلك مما يسوء، ولا يخفى مافي (تذوقوا) من الاستعارة ﴿ بِمَا صَدَدْتُمْ ﴾ بسبب صدودكم وإعراضكم أو صد غيركم ومنعه ﴿ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ الذي ينتظم الوفاء بالعهود والأيمان فان من نقض البيعة وارتد جعل ذلك سنة لغيره يتبعه فيها من بعده من أهل الشقاء الاعراض عن الحق فيكون صادا عن السبيل.

وجعل هذا بعضهم دليلا أن الآية فيمن بايع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو كما ترى ﴿ وَلَكُمْ ﴾ في الآخرة ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٩٤ ﴾ لا يعلم عظمه إلا الله تعالى ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ المراد به عند كثير بيعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على الايمان والاشتراء مجاز عن الاستبدال المكان قوله تعالى: ﴿ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ فان الثمن مشترى لا مشترى به أي لا تأخذوا بمقابلة عهده تعالى عوضا يسيرا من الدنيا، قال الزمخشري: كان قوم ممن أسلم بمكة زين لهم الشيطان لجزعهم مما رأوا من غلبة قريش واستضعافهم المسلمين وايذائهم لهم ولما كانوا يعدونهم من المواعيد ان رجعوا أن ينقضوا ما بايعوا عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فثبتهم الله تعالى بهذه الآية ونهاهم عن أن يستبدلوا ذلك بما وعدوهم به من عرض الدنيا. وقال ابن عطية: هذا نهي عن الرشا وأخذ الاموال على ترك ما يجب على الآخذ فعله أو فعل ما يجب عليه تركه، فالمراد بعهد الله تعالى ما يعم ما تقدم وغيره ولا يخفى حسنه ﴿ إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أي ما أخبأه وادخره لكم في الدنيا والآخرة ﴿ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ من ذلك الثمن القليل ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٩٥ ﴾ أي إن كنتم من أهل العلم والتمييز، فالفعل منزل منزلة اللازم، وقيل: متعد والمفعول محذوف وهو فضل ما بين العوضين، والاول أبلغ ومستغن عن التقدير، وفي التعبير

بان ما لايخفى ، والجملة تعليل للنهي على طريقة التحقيق كما أن قوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ ﴾ الخ تعليل للخيرية بطريق الاستئناف أى ما تتمتعون به من نعيم الدنيا بل الدنيا وما فيها جميعا ﴿ يَنْفَدُ ﴾ ينقضى ويفنى وإن جم عدده وطال مدده ، يقال : نفد بكسر العين ينفد بفتحها نفاداً ونفوداً اذا ذهب وفنى، وأما نفذ بالذال المعجمة فبفتح العين ومضارعه ينفذ بضمها ﴿ وَمَا عِنْدَ اللهِ ﴾ من خزائن رحمته الدنيوية والاخروية ﴿ بَاقٍ ﴾ لانفاد له؛ أما الاخروية فظاهر ، وأما الدنيوية فحيث كانت موصولة بالاخروية ومستتبعة لها فقد انتظمت فى سلك الباقيات الصالحات . واخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير أن المراد بما عند الله فى الموضعين الثواب الاخروى واختاره بعض الائمة ، وفى إيثار الاسم على صيغة المضارع من الدلالة على الدوام مالايخفى . ورد بالآية على جهم بن صفوان حيث زعم أن نعيم الجنة منقطع ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّ ﴾ بنون العظمة وهى قراءة عاصم ، وابن كثير على طريقة الالتفات من الغيبة الى التكلم تكرير للوعد المستفاد من قوله سبحانه : (أن ماعند الله هو خير لكم) على نهج التوكيد القسمى مبالغة فى الحمل على الثبات على العهد . وقرأ باقى السبعة بالياء فلا التفات ه

والعدول عما يقتضيه ظاهر الحال من أن يقال : ولنجزينكم ـ بالنون أو بالياء ـ أجركم بأحسن ما كنتم تعملون للتوصل إلى التعرض لاعمالهم والاشعار بعليتها للجزاء أى والله لنجزين ﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا ﴾ على العهد أو على أذية المشركين ومشاق الاسلام التى من جملتها الوفاء بالعهود وإن وعد المعاهدون على نقضها بما وعدوا ﴿ أَجْرَهُمْ ﴾ مفعول (لنجزين) أى لنعطينهم أجرهم الخاص بهم بمقابلة صبرهم ﴿ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٦ ﴾ وهو الصبر فانه من الاعمال القلبية ، والكلام على حذف مضاف أى لنجزينهم بجزاء صبرهم ، وكان الصبر أحسن الاعمال لاحتياج جميع التكاليف اليه فهو رأسها قاله أبو حيان . وفى ارشاد العقل السليم إنما أضيف الاحسن إلى ما ذكر للاشعار بكمال حسنه كما فى قوله تعالى : (وحسن ثواب الآخرة) لا لافادة قصر الجزاء على الأحسن منه دون الحسن فان ذلك مما لايخطر ببال أحد لاسيما بعد قوله تعالى : (أجرهم) فالاضافة للترغيب ه

وجوز أن يكون المعنى لنجزينهم بحسب أحسن أفراد أعمالهم أى لنعطينهم بمقابلة الفرد الادنى من أعمالهم مانعطيه بمقابلة الفرد الاعلى منها من الاجر الجزيل لا أنا نعطى الاجر بحسب افرادها المتفاوتة فى مراتب الحسن بأن نجزى الحسن منها بالحسن والاحسن بالاحسن ، وفيه مالايخفى من العدة الجليلة باغتفار ماعسى يعتريهم فى تضاعيف الصبر من بعض جزع ونظمه فى سلك الصبر الجميل ، وأن يكون (أحسن) صفة جزاء محذوفا والاضافة على معنى من التفضيلية أى لنجزينهم بجزاء أحسن من أعمالهم ، وكونه أحسن لمضاعفته ، وقيل: المراد بالأحسن ما ترجح فعله على تركه كالواجبات والمندوبات أو بما ترجح تركه أيضا (١) كالمحرمات والمكروهات والحسن ما لم يترجح فعله ولا تركه وهو لا يثاب عليه . وتعقبه فى الارشاد بأنه لا يساعده مقام الحث على الثبات على ما هم عليه من الاعمال الحسنة المخصوصة والترغيب فى تحصيل ثمراتها بل التعرض لاخراج بعض أعمالهم من مدارية الجزاء من قبيل تحجير الرحمة الواسعة فى مقام توسيع حماها ، وقيل : المراد بالاحسن النفل ، وكان

(١) فى أصل المصنف سقط لفظ وتركه ، وزدناه من تفسير ابي السعود لأنه منقول عنه

حسن لأنه لم يحتم بل يأتي الانسان به مختارا غير جازم ، وإذا علمت المجازاة على النفل الذي هو أحسن علمت المجازاة على الفرض الذي هو حسن . ولا يخفى أنه ليس بحسن أصلا ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا ﴾ أي عملا صالحا أي عمل كان ، وهذا ـ كما قيل ـ شروع في تحريض كافة المؤمنين على كل عمل صالح غب ترغيب طائفة منهم في الثبات على ماهم عليه من عمل صالح مخصوص دفعا لتوهم الاجر الموفور بهم وبعملهم ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ﴾ دفع لتوهم تخصيص (من) بالذكور لتبادرهم من ظاهر لفظ (من) فانه مذكر وعاد عليه ضميره وإن شمل النوعين وضعا على الاصح ، واستدل عليه بما رواه الترمذي من قوله ﷺ : « من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله تعالى اليه ، وقول أم سلمة : « فكيف تصنع النساء بذيولهن » الحديث فان أم سلمة رضي الله تعالى عنها فهمت دخول النساء في (من) وأقرها على ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وبأنهم أجمعوا على أنه لو قال : من دخل داري فهو حر فدخلها الاماء عتقن ، وبعضهم يستدل على ذلك أيضا بهذه الآية إذ لولا تناوله الانثى وضعا لما صح أن يبين بالنوعين . وفي الكشف كان الظاهر تناوله للذكور من حيث ان الاناث لايدخلن في أكثر الاحكام والمحاورات وإن كان التناول على طريق التعميم والتغليب حاصلا لكن لما أريد التنصيص ليكون أغيظ للفريقين ونصا في تناولهما بين بذكر النوعين اه ، والقول الاصح أن التناول لايحتاج إلى التغليب ، وتمام الكلام في ذلك في كتب الاصول ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ في موضع الحال من فاعل (عمل) وقيد به اذ لا اعتداد بأعمال الكفرة الصالحة في استحقاق الثواب اجماعا ، واختلف في ترتب تخفيف العقاب عليها ، فقال بعضهم : لا يترتب أيضا لقوله تعالى : (وإذا رأى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم) وقوله تعالى : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » .

وقال الامام : إن افادة العمل الصالح لتخفيف العقاب غير مشروطة بالايمان لقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » وحديث أبي طالب أنه اخف الناس عذابا لمحبته وحمايته النبي ﷺ . وفي البحر أن قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) مخصص بهذه الآية ونحوها أو يراد بمثقال الذرة مثقال ذرة من ايمان كما جاء فيمن يخرج من النار من عصاة المؤمنين ، وقال الكرماني : إن تخفيف العذاب عن أبي طالب ليس جزاء لعمله بل هو لرجاء غيره أو هو من خصائص نبينا عليه الصلاة والسلام ، وقال بعضهم : الايمان شرط لترتب التخفيف على الاعمال الصالحة إذا كانت مما يتوقف صحتها على النية التي لاتصح من كافر وليس شرطا للترتب عليها إذا لم تكن كذلك ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام ، وإيثار الجملة الاسمية لافادة وجوب دوام الايمان ومقارنته للعمل الصالح في ترتب قوله تعالى : ﴿ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ الخ ، والمراد بالحياة الطيبة الحياة التي تكون في الجنة إذ هناك حياة بلا موت وغنى بلا فقر وصحة بلا سقم وملك بلا هلك وسعادة بلا شقاوة ، أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن الحسن قال : ماتطيب الحياة لاحد الا في الجنة ، وروى نحوه عن مجاهد . وقتادة . وابن زيد ، ولله تعالى در من قال :

لاطيب للعيش مادامت منغصة لذاته بادكار الموت والهرم

وقال شريك : هي حياة تكون في البرزخ فقد جاء « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار »

وقال غير واحد: هى فى الدنيا وأريد بها حياة تصحبها القناعة والرضا بما قسمه الله تعالى له وقدره؛ فقد أخرج البيهقى فى الشعب. والحاكم وصححه. وابن أبى حاتم. وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه فسرها بذلك وقال: «كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو اللهم قنعنى بما رزقتنى وبارك لى فيه واخلف على كل غائبة لى بخير» وجاء القناعة مال لا ينفد.

وقال أبو بكر الوراق: هى حياة تصحبها حلاوة الطاعة، وأخرج عبد الرزاق. وغيره عن ابن عباس أنه سئل عن ذلك فقال: الحياة الطيبة الرزق الحلال، وروى عن الضحاك. ووجه بعضهم طيب هذه الحياة بأنه لا يترتب عليها عقاب بخلاف الحياة بالرزق الحرام فقد جاء «أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به» وهو كما ترى، وقيل: غير ذلك، وأولى الأقوال على تقدير أن يكون ذلك فى الدنيا تفسيرها بما يصحبه القناعة.

قال الواحدى: إن تفسيرها بذلك حسن مختار فانه لا يطيب فى الدنيا إلا عيش القانع وأما الحريص فانه أبدا فى الكد والعناء. وقال الامام: إن عيش المؤمن فى الدنيا أطيب من عيش الكافر لوجوه.

الأول أنه لما عرف أن رزقه إنما حصل بتدبير الله تعالى وأنه سبحانه محسن كريم لا يفعل إلا الصواب كان راضيا بكل ما قضاه وقدره وعرف أن مصلحته فى ذلك، وأما الجاهل فلا يعرف هذه الأصول فكان أبدا فى الحزن والشقاء.

الثانى أن المؤمن يستحضر أبدا فى عقله أنواع المصائب والمحن ويقدر وقوعها ويجد نفسه راضية بذلك فعند الوقوع لا يستعظمها بخلاف الجاهل فانه غافل عن تلك المعارف فعند وقوع المصائب يعظم تأثيرها فى قلبه.

الثالث أن المؤمن منشرح بنور معرفة الله تعالى والقلب إذا كان مملوءا بالمعرفة لم يتسع للاحزان الواقعة بسبب أحوال الدنيا وأما الجاهل فقلبه خال عن المعرفة متفرغ للاحزان من المصائب الدنيوية. الرابع أن المؤمن عارف أن خيرات الحياة الجسمانية خسيسة فلا يعظم فرحه بوجدانها ولا غمه بفقدانها والجاهل لا يعرف سعادة أخرى تغايرها فيعظم فرحه بوجدانها وغمه بفقدانها. الخامس أن المؤمن يعلم أن خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة الزوال ولولا تغيرها وانقلابها ما وصلت اليه فعند وصولها اليه لا يتعلق بها قلبه ولا يعانقها معانقة العاشق فلا يحزنه فواتها والجاهل بخلاف ذلك اه، وللبحث فيه مجال. وأورد على التفسير المختار أن بعض من عمل صالحا وهو مؤمن لم يرزق القناعة بل قد ابتلى بالقنوع، وأجيب بأن المراد بالمؤمن من كمل إيمانه أو يقال: المراد ـ بمن عمل صالحا ـ من كان جميع عمله صالحا.

وقال البيضاوى فى بيان ترتب احيائه حياة طيبة: إنه إن كان معسرا فظاهر وإن كان موسرا فطيب عيشه بالقناعة والرضى بالقسمة وتوقع الأجر العظيم فى الآخرة أى على تخلف بعض مراداته عنه وضنك عيشه فقال الخفاجى: إن هذه الأمور لا بد من وجود بعضها فى المؤمن والأخير ـ يعنى توقع الاجر فى الآخرة ـ عام شامل لكل مؤمن فلا يرد عليه أن هذا لا يوجد فى كل من عمل صالحا حتى يؤول المؤمن بمن كمل إيمانه إلى آخر ما سمعت. وتعقب بأن القناعة هى الرضا بالقسم كما فى القاموس وغيره وتوقع الأجر العظيم لا يوجد بدون ذلك وكيف يحصل الأجر على تخلف المراد وضنك العيش مع الجزع وعدم الرضا، وكلامه ظاهر فى تحقق هذا التوقع وإن لم يكن هناك قناعة ورضا ولا يكاد يقع هذا من مؤمن عارف فلا بد من التأويل.

وبحث بعضهم فيه أيضا بأن كمال الإيمان لا يكون بدون الرضا وكذا كون جميع الأعمال صالحة لا يوجد بدونه لأن الأعمال تشمل القلبية والقالبية والرضا من النوع الأول. والمراد من (لنحيينه حياة طيبة)

لنعطينه ما تطيب به حياته . فيؤول معنى الآية حينئذ على تقدير أن يراد القناعة والرضا من رضي بالقسمة وفعل كذا وكذا وهو مؤمن أو من عمل صالحا وهو راض بالقسمة متصف بكذا وكذا مافيه كمال الايمان فلنعطينه الرضا بالقسمة الذي تطيب به حياته ويتضمن من رضي بالقسمة فلنعطينه الرضا بالقسمة الذي تطيب به حياته وهو كما ترى وفيه ما لا يخفى . نعم تفسير الحياة الطيبة بما يكون في الجنة سالم عن هذا القيل والقال ، ويراد بها ما سلمت من توهم الموت والهرم وحلول الالم والسقم فيكون قوله تعالى : «فلنحيينه حياة طيبة» إشارة إلى درء المفاسد ، وقوله سبحانه : ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧ ﴾ إشارة إلى جلب المصالح ولكون الأول أهم قدم فليتأمل ، وكأن المراد ولنجزينهم الخ حسبما يفعل بالصابرين فليس في الآية شائبة تكرار كما زعم الطبرسي ، والجمع في الضمائر العائدة الى الموصول لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فيما سلف لرعاية جانب اللفظ ، وإيثار ذلك على العكس بناءاً على كون الأحياء حياة طيبة في الدنيا وجزاء الاجر في الآخرة لما أن وقوع الجزاء بطريق الاجتماع المناسب للجمعية ووقوع ما في حيز الصلة وما يترتب عليه بطريق الافتراق والتعاقب الملائم للافراد ، وقيل بناءاً على كون ذلك في الآخرة : إن الجمع والافراد لما تقدم ، وكذا إيثار ذلك على العكس فيما عدا ضمير ولنحيينه ، وأما في ضميره فلما أن الاحياء حياة طيبة بمعنى ماسلمت مما تقدم أمر واحد في الجميع لا يتفاوت فيه أهل الجنة فكأنهم في ذلك شيء واحد ولما لم يكن الجزاء كذلك وكان أهل الجنة فيه متفاوتين جيء بضمير الجمع معه فتأمل كل ذلك . وروى عن نافع أنه قرأ «وليجزينهم» بالياء على الالتفات من التكلم إلى الغيبة *

قال أبو حيان : وينبغي أن يكون ذلك على تقدير قسم ثان لا معطوفا على (فلنحيينه) فيكون من عطف جملة قسمية على مثلها وكلتاهما محذوفتان ، ولا يكون من عطف جواب على مثله لتغاير الاسناد وافضاء الثاني إلى إخبار المتكلم عن نفسه اخبار الغائب وذلك لا يجوز ، وعلى هذا لا يجوز زيد قال لاضربن هندا ولينفينها تريد ولينفينها زيد فان جعلته على إضمار قسم ثان جاز أي وقال زيد لينفينها لأن لك في هذا التركيب حكاية المعنى وحكاية اللفظ ، ومن الثاني (وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى) ومن الأول (يحلفون بالله ماقالوا) ولو حكى اللفظ قيل ما قلنا اه . واستدل بالآية على أن الايمان مغاير للعمل الصالح مغايرة الشرط للمشروط *

هذا وإذ قد انتهى الامر إلى مدار الجزاء وهو صلاح العمل وحسنه رتب عليه بالفاء الارشاد الى ما به يحسن العمل الصالح ، ويخلص عن شوب الفساد فقيل : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ﴾ أي إذا أردت قراءة القرآن فاسأله عز جاره أن يعيذك ﴿ مِنَ ﴾ وساوس ﴿ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ٩٨ ﴾ كيلا يوسوسك في القراءة فالقراءة مجاز مرسل عن إرادتها إطلاقا لاسم المسبب على السبب ، وكيفية الاستعاذة عند الجمهور من القراء وغيرهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتظافر الروايات على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يستعيذ كذلك *

وروى الثعلبي . والواحدي أن ابن مسعود قرأ عليه عليه الصلاة والسلام فقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم : « يا ابن أم عبد قل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا أقرأنيه جبريل عن القلم عن اللوح المحفوظ » نعم أخرج أبو داود . والبيهقي عن عائشة رضي الله عنها في ذكر الافك قالت « وجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكشف عن وجهه وقال : اعوذ بالله السميع

العليم من الشيطان الرجيم إن الذين جاءوا بالافك » الآية، وأخرجا عن سعيد انه قال « كان رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا قام من الليل فاستفتح الصلاة قال : سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم يقول أعوذ بالله السميع العليم » الخ وبذلك أخذ من استعاذ كذلك ، وفي الهداية الأولى أن يقول: أستعيذ بالله ليوافق القرآن ويقرب أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اه، والمختار ماسمعت أولا لأن لفظ (استعذ) طلب العوذ وقوله : (أعوذ) امتثال مطابق لمقتضاه . والقرب من اللفظ مهدر، ويكفي لأولوية ماعليه الجمهور مجيؤه في المأثور ، وقال بعض أصحابنا: لا ينبغي أن يزيد المتعوذ السميع العليم لأنه ثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وفيه أن هذا بعد تسليم الخبرين السابقين غير سديد على انه ليس في ذلك اتيان بالثناء بعد التعوذ بل اتيان به في أثنائه كما لا يخفى، والامر بها للندب عندهم، وأخرج عبد الرزاق في المصنف، وابن المنذر عن عطاء وروى عن الثوري أنها واجبة لكل قراءة في الصلاة أو غيرها لهذه الآية حملا للامر فيها على الوجوب نظرا إلى أنه حقيقة فيه ، وعدم صلاحية كونها لدفع الوسوسة في القراءة صارفا عنه بل يصح شرع الوجوب معه ، وأجيب بأنه خلاف الاجماع، ويبعد منهما أن يبتدعا قولا خارقا له من بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز فالله تعالى أعلم بالصارف على قول الجمهور ، وقد يقال: هو تعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم الاعرابي الصلاة ولم يذكرها عليه الصلاة والسلام.

وقد يجاب بأن تعليمه إياها بتعليمه ماهو من خصائصها وهي ليست من واجباتها بل من واجبات القراءة أو إن كونها تقال عند القراءة كان ظاهرا معهودا فاستغنى عن ذكرها، وفيه أنه لا يتأتى على ماستسمع قريبا إن شاء الله تعالى من قول أبي يوسف عليه الرحمة ، وقال الخفاجي: إن حمل الامر على الندب لما روى من ترك النبي ﷺ لها، وإذا ثبت هذا كفى صارفا، ومذهب ابن سيرين، والنخعي وهو أحد قولي الشافعي أنها مشروعة في القراءة في كل ركعة لأن الامر معلق على شرط فيتكرر بتكرره كما في قوله تعالى: (وإن كنتم جنبا فاطهروا) وأيضا حيث كانت مشروعة في الركعة الأولى فهي مشروعة في غيرها من الركعات قياسا للاشتراك في العلة، ومذهب أبي حنيفة — وهو القول الآخر للشافعي — أنها مشروعة في الاولى فقط لأن قراءة الصلاة كلها كقراءة واحدة ، وقيل : إنها عند الامام أبي حنيفة للصلاة ولذا لا تتكرر ، والمذكور في الهداية وغيرها أنها عند الامام ومحمد للقراءة دون الثناء حتى يأتي بها المسبوق دون المقتدي ، وقال أبو يوسف : انها للثناء وفي الخلاصة أنه الاصح ، وتظهر ثمرة الخلاف في ثلاثة مسائل ذكرت فيها فما ذكره صاحب القيل لم نعثر عليه في كتب الاصحاب ، ومالك لا يرى التعوذ في الصلاة المفروضة ويراه في غيرها كقيام رمضان، والمروى عنه في غير الصلاة فيما سمعت من بعض مقلديه وعن أبي هريرة، وابن سيرين، وداود، وحمزة من القراء أن الاستعاذة عقب القراءة أخذا بظاهر الآية.

وللجمهور ماروواه أئمة القراءة مسندا عن نافع عن جبير بن مطعم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقول قبل القراءة: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)، قال في الكشف: دل الحديث على أن التقديم هو السنة فبقي سببية القراءة لها، والفاء في (فاستعذ) دلت على السببية فلتقدر الارادة ليصح، وأيضا الفراغ عن العمل لا يناسب الاستعاذة من العدو وإنما يناسبها الشروع فيه والتوسط فلتقدر ليكونا أي القراءة والاستعاذة مسببتين عن سبب واحد لا يكون بينهما مجرد الصحبة الاتفاقية التي تنافيها الفاء، واليه أشار صاحب المفتاح بقوله: بقرينة الفاء والسنة المستفيضة انتهى .

ومنه يعلم أن ماقيل من أن الفاء لا دلالة فيها على ماذكر وأن اجماعهم على صحة هذا المجاز يدل على أن القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ليس بشرط فيه ليس بشيء ، وكذا القول بالفرق بين هذه الآية وقوله

تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الخ بأن أئمة دليلا قائما على المجاز فترك الظاهر له بخلاف ما نحن فيه، والظاهر أن المراد بالشيطان إبليس وأعوانه، وقيل: هو عام في كل متمردات من جن وإنس، وتوجيه الخطاب إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتخصيص قراءة القرآن من بين الأعمال الصالحة بالاستعاذة عند إرادتها للتنبيه على أنها لغيره عليه الصلاة والسلام وفي سائر الأعمال الصالحة أهم فإنه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث أمر بها عند قراءة القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما الظن بغيره عليه الصلاة والسلام فيما عدا القراءة من الأعمال ﴿إِنَّهُ﴾ الضمير للشأن أو للشيطان ﴿لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ﴾ تسلط واستيلاء ﴿عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٩٩﴾ أي إليه تعالى لا إلى غيره سبحانه يفوضون أمورهم وبه يعوذون فالمراد نفي التسلط بعد الاستعاذة فتكون الجملة تعليلا للأمر بها أو لجوابه المنوي أي ان يعذك ونحوه *

وقال البعض: المراد نفي ذلك مطلقا، وقال أبو حيان: وهو الذي يقتضيه ظاهر الإخبار، وتعقب بأنه إذا لم يكن له تسلط فلم أمروا بالاستعاذة منه. وأجيب بأن المراد نفي ما عظم من التسلط. وقد أخرج ابن جرير وغيره عن سفيان الثوري أنه قال في الآية: ليس له سلطان على أن يحملهم على ذنب لا يغفر لهم والاستعاذة من المحقرات فهم لا يطيعون أوامره ولا يقبلون وساوسه إلا فيما يحتقرونه على ندور وغفلة فأمروا بالاستعاذة منه لمزيد الاعتناء بحفظهم، وقد ذهب إلى هذا البيضاوي ثم قال: فذكر السلطنة بعد الأمر بالاستعاذة لئلا يتوهم منه أن له سلطانا *

وفي الكشف أن هذه الجملة جارية مجرى البيان للاستعاذة المأمور بها وأنه لا يكفي فيها مجرد القول الفارغ عن اللجأ إلى الله تعالى واللجأ إنما هو بالإيمان أولا والتوكل ثانيا، وأيا ما كان فوجه ترك العطف ظاهر وإيثار صيغة الماضي في الصلة الأولى للدلالة على التحقيق كما أن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجددي، وفي التعرض لوصف الربوبية تأكيد لنفي السلطان عن المؤمنين المتوكلين *

﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ﴾ أي يجعلونه واليا عليهم فيحبونه ويطيعونه ويستجيبون دعوته فالمراد بالسلطان التسلط والولاية بالدعوة المستتبعة للاستجابة لا ما يعم ذلك والتسلط بالقسر والإلجاء فإن في جعل التولي صلة (ما) يفصح بنفي إرادة التسلط القسري فإن المقسور بمعزل عنه بهذا المعنى، وقد نفي هذا أيضا عن الكفرة في قوله تعالى حكاية عن اللعين: (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ﴾ أي بسبب الشيطان وإغوائه إياهم ﴿مُشْرِكُونَ ١٠٠﴾ بالله تعالى، وقيل: أي بإشراكهم الشيطان مشركون بالله تعالى، وجوز أن يكون الضمير للرب تعالى شأنه والباء للتعدية، وروي ذلك عن مجاهد ورجح الأول باتحاد الضمائر فيه مع تبادره إلى الذهن، وفي إرشاد العقل السليم ما يشعر باختيار الأخير، وذكر فيه أيضا أن قصر سلطان اللعين على المذكورين غب نفيه عن المؤمنين المتوكلين دليل على أنه لا واسطة في الخارج بين التوكل على الله تعالى وتولي الشيطان وإن كان بينهما واسطة في المفهوم وأن من لم يتوكل عليه تعالى ينتظم في سلك من يتولى الشيطان من حيث لا يحتسب إذ به يتم التعليل، ففيه مبالغة في الحث على التوكل والتحذير عن مقابله *

وإيثار الجملة الفعلية الاستقبالية في الصلة الأولى لما مر آنفا والاسمية في الثانية للدلالة على الثبات، وتكرير الموصول للاحتراز عن توهم كون الصلة الثانية حالية مفيدة لعدم دخول غير المشركين من أولياء الشيطان تحت سلطانه *

وتقديم الأولى على الثانية التي هي بمقابلة الصلة الأولى فيما سلف لرعاية المقارنة بينها وبين ما يقابلها من التوكل على الله تعالى ولو روعي الترتيب السابق لانفصل كل من القرينتين عما يقابلها اهـ، وقيل: لما كان كل من الإيمان والتولي منشأ لما بعده قدم عليه، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾ أي إذا نزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلا منها بأن نسخناها بها، والظاهر على ما في البحر أن المراد نسخ اللفظ والمعنى، ويجوز أن يراد نسخ المعنى مع بقاء اللفظ ﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ من المصالح فكل من الناسخ والمنسوخ منزل حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فإن كل وقت له مقتضى غير مقتضى الآخر فكم من مصلحة تنقلب مفسدة في وقت آخر لانقلاب الأمور الداعية إليها، ونرى الطبيب الحاذق قد يأمر المريض بشربة ثم بعد ذلك ينهاه عنها ويأمره بضدها، وما الشرائع إلا مصالح للعباد وأدوية لأمراضهم المعنوية فتختلف حسب اختلاف ذلك في الأوقات وسبحان الحكيم العليم، والجملة إما معترضة لتوبيخ الكفرة والتنبيه على فساد رأيهم، وفي الالتفات إلى الغيبة مع الإسناد إلى الاسم الجليل ما لا يخفى من تربية المهابة وتحقيق معنى الاعتراض أو حالية كما قال أبو البقاء وغيره، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ينزل) من الإنزال ﴿ قَالُوا ﴾ أي الكفرة الجاهلون بحكمة النسخ ﴿ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾ متقول على الله تعالى تأمر بشيء ثم يبدو لك فتنهى عنه، وقد بالغوا قاتلهم الله تعالى في نسبة الافتراء إلى حضرة الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم حيث وجهوا الخطاب إليه عليه الصلاة والسلام وجاؤا بالجملة الاسمية مع التأكيد بإنما، وحكاية هذا القول عنهم ههنا للإيذان بأنه كفرة ناشئة من نزغات الشيطان وأنه وليهم. وفي الكشف أن وجه ذكره عقيب الأمر بالاستعاذة عند القراءة أنه باب عظيم من أبوابه يفتن به الناقصين يوسوس إليهم البداء والتضاد وغير ذلك ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١ ﴾ أي لا يعلمون شيئا أصلا أو لا يعلمون أن في التبديل المذكور حكما بالغة، وإسناد هذا الحكم إلى أكثرهم لما أن منهم من يعلم ذلك وإنما ينكر عنادا. والآية دليل على نسخ القرآن بالقرآن وهي ساكتة عن نفي نسخه بغير ذلك مما فصل في كتب الأصول ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ ﴾ أي القرآن المدلول عليه بالآية، وقال الطبرسي: أي الناسخ المدلول عليه بما تقدم ﴿ رُوحُ الْقُدُسِ ﴾ يعني جبريل عليه السلام وأطلق عليه ذلك من حيث إنه ينزل بالقدس من الله تعالى أي بما يطهر النفوس من القرآن والحكمة والفيض الإلهي، وقيل: لطهره من الأدناس البشرية، والإضافة عند بعض للاختصاص كما في (رب العزة) وجعلها بعض المحققين من إضافة الموصوف للصفة على جعله نفس القدس مبالغة نحو خبر سوء ورجل صدق على ما ارتضاه الرضي، ومثل ذلك حاتم الجود وسحبان الفصاحة وخالف في ذلك صاحب الكشف مختارا أنها للاختصاص، ولا يخفى ما في صيغة التفعيل بناء على القول بأنها تفيد التدريج من المناسبة لمقتضى المقام لما فيها من الإشارة إلى أنه أنزل دفعات على حسب المصالح ﴿ مِن رَّبِّكَ ﴾ في إضافة الرب إلى ضميره ﷺ من الدلالة على تحقيق إفاضة آثار الربوبية عليه عليه الصلاة والسلام ما ليس في إضافته إلى ياء المتكلم المنبئة عن التلقين المحض كما في إرشاد العقل السليم، وكأنه اعتناء بأمر هذه الدلالة لم يقل من ربكم على أن في ترك خطابهم من حط قدرهم ما فيه، و(من) لابتداء الغاية مجازا ﴿ بِالْحَقِّ ﴾ أي ملتبسا بالحكمة المقتضية له بحيث لا يفارقها ناسخا كان أو منسوخا ﴿ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ أي على الإيمان بما يجب الإيمان به لما فيه

من الحجج القاطعة والأدلة الساطعة أو على الايمان بأنه كلامه تعالى فانهم إذا سمعوا الناسخ وتدبروا مافيه من رعاية المصالح رسخت عقائدهم واطمأنت به قلوبهم، وأول بعضهم الآية على هذا الوجه بقوله : ليبين ثباتهم وتعقب بأنه لاحاجة اليه إذ التثبيت بعد النسخ لم يكن قبله فان نظر إلى مطلق الايمان صح. وقرئ (ليثبت) من الافعال ﴿ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ١٠٢ ﴾ عطف على محل (ليثبت) عند الزمخشري ومن تابعه وهو نظير زرتك لأحدثك واجلالا لك أي تثبيتا وهداية وبشارة، وتعقب بانه إذا اعتبر الكل فعل المنزل على الاسناد المجازي لم يكن للفرق بادخال اللام في البعض والترك في البعض وجه ظاهر، وكذا إذا اعتبر فعل الله تعالى كما هو كذلك على الحقيقة وإذا اعتبر البعض فعل المنزل ليتحد فاعل المصدر وفاعل الفعل المعلل به فيترك اللام له والبعض الآخر فعل الله تعالى ليختلف الفاعل فيؤتى باللام لم يكن لهذا التخصيص وجه ظاهر أيضا ويفوت به حسن النظام

وقال الخفاجي يوجه ترك اللام في المعطوف دون المعطوف عليه مع وجود شرط الترك فيهما بأن المصدر المسبوك معرفة على ما تقرر في العربية والمفعول له الصريح وإن لم يجب تنكيره كما عزى للرياشي لخلافه قليل كقوله : وأغفر عوراء الكريم ادخاره ٭ ففرق بينهما تفننا وجريا على الافصح فيهما، والنكتة فيه أن التثبيت أمر عارض بعد حصول المثبت عليه فاختير فيه صيغة الحدوث مع ذكر الفاعل إشارة إلى أنه فعل لله تعالى مختص به بخلاف الهداية والبشارة فانهما يكونان بالواسطة، وقيل : إن وجود الشرط مجوز لا موجب والاختيار مرجح مع مافي ذلك من فائدة بيان جواز الوجهين، وفيه أنه لا يصلح وجها عند التحقيق، وقد اعترض أبو حيان هنا بما تقدم في الكلام على قوله تعالى : (ليبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة)، وذكر أنه لا يمتنع أن يكون العطف على المصدر المنسبك لانه مجرور فيكون (هدى وبشرى) مجرورين، وجوز أبو البقاء أن يكونا مرفوعين على أنهما خبرا مبتدأ محذوف أي وهو هدى وبشرى، والجملة في موضع الحال من الهاء في (نزله) ٭

والمراد بالمسلمين الذين آمنوا، والعدول عن ضميرهم لمدحهم بكلا العنوانين، وفسر بعضهم الاسلام بمعناه اللغوي فقيل : إن ذلك ليفيد بعد توصيفهم بالايمان، والظاهر (أن للمسلمين) قيد للهدى والبشرى ولم أر من تعرض لجواز كونه قيدا للبشرى فقط كما تعرض لذلك في قوله تعالى : (هدى ورحمة وبشرى للمسلمين) على ماسمعت هناك ٭

وفي هذه الآية على ماقالوا تعريض لحصول أضداد الامور المذكورة لمن سوى المذكورين من الكفار من حيث ان قوله تعالى : (قل نزله) جواب لقولهم : (إنما أنت مفتر) فيكفي فيه (قل نزله روح القدس) فالزيادة لمكان التعريض وقال الطيبي إن (نزله روح القدس) بدل نزله الله فيه زيادة تصوير في الجواب وزيد قوله تعالى (بالحق) لينبه على دفع الطاعن بألطف الوجوه ثم نعى قبيح أفعالهم بقوله تعالى : (ليثبت) الخ تعريضا بأنهم متزلزلون ضالون موبخون منذرون بالخزي والنكال واللعن في الدنيا والآخرة (وأن) عذابهم في خلاف ذلك ليزيد في غيظهم وحنقهم، وفي الكلام ماهو قريب من الاسلوب الحكيم اه فتأمل ٭

﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ﴾ غير مانقل عنهم من المقالة الشنعاء ﴿ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ ﴾ أي يعلم النبي ﷺ القرآن، وهو الذي يقتضيه ظاهر كلام قتادة ومجاهد وغيرهما واختير كون الضمير للقرآن ليوافق ضمير (أنزله) أي يقولون إنما يعلم القرآن النبي عليه الصلاة والسلام ﴿ بَشَرٌ ﴾ على طريق البت مع ظهور أنه نزله روح القدس عليه عليه الصلاة والسلام، وتأكيد الجملة لتحقيق ما تضمنه من الوعيد، وصيغة الاستقبال لافادة استمرار العلم

بحسب الاستمرار التجددي في متعلقه فانهم مستمرون على التفوه بتلك العظيمة، وفي البحر أن المعنى على المضي فالمراد علمنا وعنوا بهذا البشر قيل : جبرا الرومي غلام عامر بن الحضرمي وكان قد قرأ التوراة والانجيل وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجلس اليه اذا آذاه أهل مكة فقالوا ما قالوا .

وروى ذلك عن السدي، وقيل: مولى لحويطب بن عبد العزى اسمه عائش أو يعيش كان يقرأ الكتب وقد أسلم وحسن اسلامه قاله الفراء . والزجاج، وقيل: أبا فكيهة مولى لامرأة بمكة قيل اسمه يسار وكان يهوديا قاله مقاتل . وابن جبير إلا أنه لم يقل كان يهوديا . وأخرج آدم بن أبي اياس . والبيهقي . وجماعة عن عبد الله بن مسلم الحضرمي قال: كان لنا عبدان نصرانيان من أهل عين التمر يقال لاحدهما يسار وللآخر جبر وكانا يصنعان السيوف بمكة وكانا يقرآن الانجيل فربما مر بهما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهما يقرآن فيقف ويستمع فقال المشركون: انما يتعلم منهما، وفي بعض الروايات أنه قيل لاحدهما انك تعلم محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا بل هو يعلمني، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: كان بمكة غلام أعجمي رومي لبعض قريش يقال: له بلعام وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعلمه الاسلام فقالت قريش: هذا يعلم محمدا عليه الصلاة والسلام من جهة الاعاجم، وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن الضحاك أنه سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه، وضعف هذا بأن الآية مكية وسلمان أسلم بالمدينة، وكونها اخبارا بأمر مغيب لايناسب السباق ، ورواية أنه أسلم بمكة واشتراه أبو بكر رضي الله تعالى عنه وأعتقه بها قيل ضعيفة لا يعول عليها كاحتمال أن هذه الآية مدنية .

وقد أخبرني من أثق به عن بعض النصارى أنه قال له: كان نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم يتردد اليه في غار حراء رجلان نصراني ويهودي يعلمانه، ولم أجد هذا عن أحد من المشركين وهو كذب بحت لامنشأ له وبهت محض لاشبهة فيه، وانما لم يصرح باسم من زعموا أنه يعلمه عليه الصلاة والسلام مع أنه أدخل في ظهور كذبهم للايذان بأن مدار خطئهم ليس بنسبته صلى الله تعالى عليه وسلم الى التعلم من شخص معين بل من البشر كائنا من كان مع كونه عليه الصلاة والسلام معدنا لعلوم الأولين والآخرين ﴿ لِّسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ ﴾ اللسان مجاز مشهور عن التكلم ، والالحاد الميل يقال: لحد وألحد اذا مال عن القصد، ومنه لحد القبر لأنه حفرة مائلة عن وسطه، والملحد لأنه أمال مذهبه عن الاديان كلها، والاعجمي الغير البين، قال أبو الفتح الموصلي: تركيب ع ج م في كلام العرب للابهام والاخفاء وضد البيان والايضاح ، ومنه قولهم رجل أعجم وامرأة عجماء اذا كانا لا يفصحان، وعجم الزبيب سمي بذلك لاستتاره واختفائه ويقال للبهيمة العجماء لأنه لا توضح مافي نفسها وسموا صلاتي الظهر والعصر العجماوين لأن القراءة فيهما سر واما قولهم: أعجمت الكتاب فمعناه أزلت عجمته كأشكيت زيدا أزلت شكواه، والاعجمي والاعجم الذي في لسانه عجمة من العجم كان أو من العرب، ومن ذلك زياد الاعجم وكان عربيا في لسانه لكنة وكذلك حبيب الاعجمي تلميذ الحسن البصري قدس الله تعالى سرهما على ما رأيته في بعض التواريخ .

والمراد من (الذي) على القول بتعدد من زعموا نسبة التعليم اليه الجنس ومفعول (يلحدون) محذوف أي تكلم الذي يميلون قولهم عن الاستقامة اليه أي ينسبون التعليم اليه غير بين لا يتضح المراد منه .

وظاهر كلام ابن عطية أن اللسان على معناه الحقيقي وهو الجارحة المعروفة. وقرأ الحسن (اللسان الذي) بتعريف

اللسان بأل ووصفه بالذي. وقرأ حمزة. والكسائي. وعبدالله بن طلحة. والسلمي. والاعمش (يلحدون) بفتح الياء والحاء من لحد، وألحد ولحد لغتان فصيحتان مشهورتان ﴿ وَهَٰذَا ﴾ القرآن الكريم ﴿ لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ١٠٣ ﴾ ذو بيان وفصاحة على مايشعر به وصفه ـ بمبين ـ بعد وصفه ـ بعربي ـ والكلام على حذف مضاف عند ابن عطية أي سرد لسان أو نطق لسان، والجملتان مستأنفتان عند الزمخشري لابطال طعنهم، وجوز أبوحيان أن يكونا حالين من فاعل (يقولون) ثم قال: وهو أبلغ في الانكار أي يقولون هذا والحال أن علمهم بأعجمية هذا البشر وعربية هذا القرآن كان ينبغي أن يمنعهم عن مثل تلك المقالة كقولك: أتشتم فلانا وهو قد أحسن اليك وإنما ذهب الزمخشري الى الاستئناف لأن مجيء الاسمية حالا بدون واو شاذ عنده، وهو مذهب مرجوح تبع فيه الفراء إذ مجيئها كذلك في كلام العرب أكثر من ان يحصى اه، وتقرير الابطال ـ كما قال العلامة البيضاوي ـ يحتمل وجهين، أحدهما أن مايسمعه من ذلك البشر كلام أعجمي لايفهمه هو ولا أنتم والقرآن عربي تفهمونه بأدنى تأمل فكيف يكون ماتلقفه منه، وثانيهما هب انه تعلم منه المعنى باستماع كلامه ولكن لم يتلقف منه اللفظ لأن ذلك أعجمي وهذا عربي والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ مع أن العلوم الكثيرة التي في القرآن لايمكن تعلمها الا بملازمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة فكيف تعلم جميع ذلك من غلام سوقي سمع منه بعض المنقولات بكلمات أعجمية لعله لم يعرف معناها، وحاصل ذلك منع تعلمه عليه الصلاة والسلام منه مع سنده ثم تسليمه باعتبار المعنى إذ لفظه مغاير للفظ ذلك بديهة فيكفي دليلا لما أتى به من اللفظ المعجز ويمكن تقريره بنحو هذا على سائر الاقوال السابقة في البشر، وقال الكرماني: المعنى أنتم أفصح الناس وابلغهم واقدرهم على الكلام نظما ونثرا وقد عجزتم وعجز جميع العرب عن الاتيان بمثله فكيف تنسبونه الى أعجمي ألكن وهو كما ترى، وبالجملة التشبث في أثناء الطعن بمثل هذه الخرافات الركيكة دليل قوي على كمال عجزهم فقد راموا اجتماع اليوم والامس واستواء السها والشمس.

فدعهم يزعمون الصبح ليلا أيعمى الناظرون عن الضياء

﴿ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ أي يصدقون بأنها من عنده تعالى بل يقولون فيها مايقولون يسمونها تارة افتراء وأخرى أساطير معلمة من البشر، وقيل: المراد بالآيات المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويدخل فيها الآيات القرآنية دخولا اوليا. والاول على ماقيل أوفق بالمقام.

﴿ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ ﴾ قيل: أي الى الجنة بل يسوقهم الى النار كما يشير اليه قوله تعالى: ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤ ﴾ وقال بعض المحققين: المعنى لايهديهم الى ما ينجيهم من الحق لما يعلم من سوء استعدادهم، وقال في البحر: أي لايخلق الإيمان في قلوبهم، وهذا عام مخصوص فقد اهتدى قوم كفروا بآيات الله تعالى، وقال الجلبي: المعنى أن سبب عدم ايمانهم هو الله تعالى لايهديهم لختمه على قلوبهم أولايهديهم سبحانه مجازاة لعدم إيمانهم بأن تلك الآيات من عنده تعالى، وقال العسكري: يجوز أن يكون المعنى انهم إن لم يؤمنوا بهذه الآيات لم يهتدوا، والمراد ـ بلايهديهم الله ـ لا يهتدون فانه إنما يقال هدى الله تعالى فلانا على الاطلاق إذا اهتدى هو، وأما من لم يقبل الهدى فانه يقال فيه: إن الله تعالى هداه فلم يهتد كما قال تعالى: (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقيل: المعنى إن الذين لايصرفون إختيارهم إلى الإيمان بآياته تعالى لايخلقه سبحانه في قلوبهم، وقال ابن عطية: المفهوم من الوجود أن

الذين لايهديهم الله تعالى لايؤمنون بآياته ولكنه قدم وأخر تمهيدا لتقبيح حالهم وللتشنيع بخطائهم كما في قوله تعالى: (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) ويؤدي مؤدي التقديم والتأخير ماذكره الجلبي أولا والا كثر لايخلو عن دغدغة .

وقال القاضي : أقوى ماقيل في الآية ماذكر أولا ، وكونه تفسيرا للمعتزلة مناسبا لأصولهم فيه نظر ، وأيا ما كان فالمراد من الآية التهديد والوعيد لأولئك الكفرة على ماهم عليه من الكفر بآيات الله تعالى ونسبة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الافتراء والتعلم من البشر بعد إماطة شبهتهم ورد طعنهم ، وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ تمهيد لكونهم هم المفترين وقلب عليهم بعد أن حقق بالبيان البرهاني براءة ساحته ﷺ عن لوث الافتراء ، وقوله تعالى: ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ إشارة إلى قريش القائلين : إنما أنت مفتر وهو تصريح بعد التعريض ليكون كالوسم عليهم ، وهذا الاسلوب أبلغ من أن يقال : أنتم معشر قريش مفترون لما أشير اليه ، وإقامة الدليل على أنهم كذلك وأن من رموه به لايجوز أن يتعلق بذيله نشب منه أي انما يليق افتراء الكذب بمن لايؤمن لأنه لايترقب عقابا عليه وقريش كذلك فهم الكاذبون أو إشارة إلى (الذين لايؤمنون) فيستمر الكلام على وتيرة واحدة ، والمعنى أن الكاذب بالحقيقة هذا الكاذب على ماقرروه في قوله تعالى: (وأولئك هم المفلحون) واللام للجنس وهو شهادة عليهم بالكمال في الافتراء ، فالكذب في الحقيقة مقيد بالكذب بآيات الله تعالى ، وأطلق اشعارا بأن لا كذب فوقه ليكون كالحجة على كمال الافتراء أو الكذب غير مقيد على هذا الوجه على معنى أنهم الذين عادتهم الكذب فلذلك اجترؤا على تكذيب آيات الله تعالى دلالة على أن ذلك لايصدر إلا ممن لهج بالكذب قبله ، ويدل على اعتبار هذا المعنى التعبير بالجملة الاسمية ولذا عطفت على الفعلية ، وفيه قلب حسن وإشارة إلى أن قريشا لما كان من عادتهم الكذب أخذوا يكذبون بآيات الله تعالى ومن أتى بها ، ثم لم يرضوا بذلك حتى نسبوا من شهدوا له بالأمانة والصدق إلى الافتراء .

وموضع الحسن الايماء إلى سبق حالتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقريش أو الكذب مقيد على هذا الوجه أيضا بما نسبوا اليه عليه الصلاة والسلام من الافتراء ، و(الذين لايؤمنون) على هذا المراد به قريش من إقامة الظاهر مقام المضمر ، وإيثار المضارع على الماضي دلالة على استمرار عدم إيمانهم وتجدده عقب نزول كل آية واستحضار الثالث وهذا الوجه مرجوح بالنسبة إلى السوابق، وقد ذكر هذه الأوجه صاحب الكشاف وقد حررها ماذكر المولى المدقق في كشفه ، والحصر في سائرها غير حقيقي ، ولا استدراك في الآية لاسيما على الأول منها، وهو من الكلام المنصف في بعضها . وتعلقها بقوله سبحانه حكاية عنهم : (انما أنت مفتر) لأنها كما سمعت لرده ، وتوسيط ماوسط لما لايخفى من شدة اتصاله بالرد الأول ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ ﴾ أي بكلمة الكفر ﴿ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ ﴾ به تعالى ، وهذا بحسب الظاهر ابتداء كلام لبيان حال من كفر بآيات الله تعالى بعد ما آمن بها بعد بيان حال من لم يؤمن بها رأسا و(من) موصولة محلها الرفع على الابتداء والخبر محذوف لدلالة «فعليهم غضب» الآتي عليه وحذف مثل ذلك كثير في الكلام، وجوز أيضا الرفع وكذا النصب على القطع لقصد الذم أي هم أو أذم من كفر والقطع للذم والمدح وان تعورف في النعت، و(من) لايوصف بها لكن لامانع من اعتباره في غيره كالبدل وقد نص عليه سيبويه . نعم قال أبو حيان : إن النصب على الذم بعيد . وأجاز الحوفي . والزمخشري كونها بدلا من (الذين لايؤمنون بآيات الله) وقوله تعالى : (وأولئك هم الكاذبون) اعتراض بينهما. واعترضه أبو حيان.

وغيره بأنه يقتضي أن لايفتري الكذب الا من كفر بعد ايمانه والوجود يقتضي أن من يفتري الكذب هو الذي لايؤمن مطلقاوهم أكثرالمفترين . وأيضا البدل هو المقصود والآية سيقت للرد على قريش وهم كفار أصليون . ووجه ذلك الطيبي بأن يراد بقوله تعالى : « من بعد إيمانه » من بعد تمكنه منه كقوله تعالى : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وذكر أن فيه ترشيحا لطريق الاستدراج وتحسيرا لهم على مافاتهم من التصديق وما اقترفوه من نسبته عليه الصلاة والسلام الى الافتراء وفيه كما في الكشف أن قوله سبحانه : ﴿ الَّا مَنْ أُكْرِهَ ﴾ لايساعد عليه ، وحمل التمكن منه على ماهو أعم من التمكن في احداثه وبقائه لايخفى مافيه

وقال المدقق : الأولى في التوجيه أن يحمل المعنى من وجد الكفر فيما بينهم تمييزا على الارتداد أيضا وأن من وجد فيهم هذه الخصلة لايبعد منهم الافتراء ويجعل ذلك ذريعة الى أن ينعى عليهم ما كانوا يفعلونه مع المؤمنين من المثلة ويدمج فيه الرخصة باجراء كلمة الكفر على اللسان على سبيل الاكراه وتفاوت مابين صاحب العزيمة والرخصة ، ولايخفى مافيه أيضا وأنه غير ملائم لسبب النزول . وقال الخفاجي : لك أن تقول : الاقرب أن يبقى الكلام على ظاهره من غير تكلف وأن هذا تكذيب لهم على ابلغ وجه كما يقال لمن قال : إن الشمس غير طالعة في يوم صاح هذا ليس بكذب لأن الكذب يصدر فيما قد تقبله العقول ويكون هذا على تقدير أن يكون المراد في (لايهديهم الله) لا يهديهم الى الحق فالله تعالى لما لم يهدهم الى الحق والصدق وختم على حواسهم نزلوا منزلة من لم يعرفه حتى يساعده لسانه على النطق بمقبح انكارهم لهأجل من أن يسمى كذبا وانما يكذب من تعمد ذلك ونطق به مرة ، فتكون الآية الأولى للرد على قريش صريحا والاخرى دلالة على أبلغ وجه انتهى ، ولعمري إنه نهاية في التكلف ، ومثل هذا الابدال الابدال من (أولئك) والابدال من (الكاذبون) وقد جوزهما الزمخشري أيضاً ، وجوز الحوفي الاخير أيضا ولم يجوز الزجاج غيره •

وجوز غير واحد كون (من) شرطية مرفوعة المحل على الابتداء واستظهره في البحر والجواب محذوف لدلالة الآتي عليه كما سمعت في الوجه الأول ، والكلام في خبر من الشرطية مشهور ، وظاهر صنيع الزمخشري اختيار الابدال وهو عندي غريب منه . وفي الكشف أن كون (من) شرطية مبتدأ وجه ظاهر السداد إلا أن الذي حمل جارالله على إيثار كون (من) بدلا طلب الملاءمة بين أجزاء النظم الكريم لا أن يكون ابتداء بيان حكم ، ولايخفى مافي هذا العذر من الوهن ، والظاهر أن استثناء (من أكره) أي على التلفظ بالكفر بأمر يخاف منه على نفسه أو عضو من أعضائه ـ من كفر ـ استثناء متصل لأن الكفر التلفظ بمايدل عليه سواء طابق الاعتقاد أولا •

قال الراغب : يقال كفر فلان إذا اعتقد الكفر ويقال اذا أظهر الكفر وان لم يعتقد ، فيدخل هذا المستثنى في المستثنى منه المذكور ، وقيل : مستثنى من الخبر الجواب المقدر ، وقيل : مستثنى مقدم من قوله تعالى (فعليهم غضب) وليس بذاك ، والمراد اخراجه من حكم الغضب والعذاب أو الذم ؛ وقوله سبحانه : ﴿ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ حال من المستثنى ، والعامل ـ كما في إرشاد العقل السليم ـ هو الكفر الواقع بالاكراه لانفس الاكراه لأن مقارنة أطمئنان القلب بالايمان للاكراه لاتجدي نفعا وانما المجدي مقارنته للكفر الواقع به أي إلا من كفر باكراه أو إلا من أكره فكفر والحال أن قلبه مطمئن بالايمان لم تتغير عقيدته ، وأصل معنى الاطمئنان سكون بعد انزعاج ، والمراد هنا السكون والثبات على ما كان عليه بعد انزعاج الاكراه ، وإنما لم

يصرح بذلك العامل ايماء إلى أنه ليس بكفر حقيقة ه

واستدل بالآية على أن الإيمان هو التصديق بالقلب والاقرار ليس ركنا فيه كما قيل . واعترض بأن من جعله ركنا لم يرد أنه ركن حقيقي لا يسقط أصلا بل أنه دال على الحقيقة التي هي التصديق إذ لا يمكن الاطلاع عليها فلا يضره عند سقوطه لنحو الاكراه والعجز فتأمل ه

﴿ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا ﴾ أي اعتقده وطاب به نفسا و(صدرا) على معنى صدره إذ البشر في عجز عن شرح صدر غيره ، ونصبه ـ كما قال الامام ـ على أنه مفعول به ـ لشرح ـ وجوز بعضهم كونه على التمييز ، و(من) إما شرطية أو موصولة لكن إذا جعلت شرطية ـ قال أبو حيان ـ لابد من تقدير مبتدأ قبلها لأن لكن لا تليها الجمل الشرطية ، والتقدير هنا ولكن هم من شرح بالكفر صدرا أي منهم ومثله قوله : ه ولكن متى تسترفد القوم أرفد ه أي ولكن أنا متى تسترفد الخ . وتعقب بأنه تقدير غير لازم ، وقوله تعالى: ﴿ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ ﴾ جواب الشرط على تقدير شرطية (من) وهي على التقديرين مبتدأ وهذا خبرها على تقدير الموصولية وكذا على تقدير الشرطية في رأي والخلاف مشهور ، وجعله بعضهم خبرا لمن هذه ولمن الاولى للاتحاد في المعنى إذ المراد ـ بمن كفر ـ الصنف الشارح بالكفر صدرا . وتعقبه في البحر بأن ههنا جملتين شرطيتين وقد فصل بينهما بأداة الاستدراك فلابد لكل واحدة منهما من جواب على حدة فتقدير الحذف أحرى في صناعة الاعراب ه

وقد ضعفوا مذهب أبي الحسن في إدعائه أن قوله تعالى : (فسلام لك من أصحاب اليمين) وقوله سبحانه: (فروح وريحان) جواب ـ لأما ـ ولأن هذا وهما أداتا شرط تلي إحداهما الاخرى ، ويبعد هذا عندي جعله خبرا لهما على تقدير الموصولية والاستدراك من الاكراه على ماقيل ؛ ووجه بأن قوله تعالى :(الا من أكره) يوهم أن المكره مطلقا مستثنى مما تقدم ، وقوله سبحانه : (وقلبه مطمئن بالايمان) لاينفي ذلك الوهم فاحتيج الى الاستدراك لدفعه وفيه بحث ظاهر ، وقيل : المراد مجرد التأكيد كما في نحو قولك : لو جاء زيد لأكرمتك لكنه لم يجيء . وأنت تعلم مافي ذلك فتأمل جداً ، وتنوين (غضب) للتعظيم أي غضب عظيم لايكتنه كنهه كائن ﴿ مِّنَ اللَّهِ ﴾ جل جلاله ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٠٦ ﴾ لعظم جرمهم فجوزوا من جنس عملهم ، وفي اختيار الاسم الجليل من تربية المهابة وتقوية تعظيم العذاب مافيه ، والجمع في الضميرين المجرورين لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد في المستكن في الصلة لرعاية جانب اللفظ . روي أن قريشا أكرهوا عمارا وأبويه ياسرا وسمية على الارتداد فأبوا فربطوا سمية بين بعيرين ووجىء بحربة في قبلها وقالوا إنما أسلمت من أجل الرجال فقتلوها وقتلوا ياسرا وهما أول قتيلين في الاسلام ، وأما عمار فأعطاهم بلسانه ما أكرهوه عليه فقيل يارسول الله إن عمارا كفر فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: كلا إن عمارا ملىء إيمانا من قرنه الى قدمه واختلط الايمان بلحمه ودمه فأتى عمار رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو يبكي فجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح عينيه وقال: مالك ان عادوا فعد لهم بما قلت، وفي رواية أنهم أخذوه فلم يتركوه حتى سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: ماوراءك؟ قال: شر ماتركت حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالايمان

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان عادوا فعد فنزلت هذه الآية، وكأن الأمر بالعود فى الرواية الاولى للترخيص بناء على ما قال النسفى أنه أدنى مراتبه وكذا الامر فى الرواية الثانية ان اعتبر مقيداً بما قيد به فى الرواية الاولى، وأما ان اعتبر مقيداً بطمأنينة القلب كما فى الهداية أى عد الى جملها نصب عينيك واثبت عليها فالامر للوجوب، والآية دليل على جواز التكلم بكلمة الكفر عند الإكراه وإن كان الافضل أن يتجنب عن ذلك إعزازاً للدين ولو تيقن القتل كما فعل ياسر وسمية وليس ذلك من القاء النفس الى التهلكة بل هو كالقتل فى الغزو كما صرحوا به. وقد أخرج ابن أبى شيبة عن الحسن وعبد الرزاق فى تفسيره عن معمر أن مسيلمة أخذ رجلين فقال لاحدهما: ماتقول فى محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول فى؟ فقال: أنت أيضاً فخلاه وقال للآخر: ماتقول فى محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول فى؟ فقال: أنا أصم فاعاد عليه ثلاثاً فأعاد ذلك فى جوابه فقتله فبلغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خبرهما فقال: أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى. وأما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئاً له. وفى أحكام الجصاص انه يجب على المكره على الكفر إخطار أنه لا يريده فان لم يخطر بباله ذلك كفر. وفى شرح المنهاج لابن حجر لا توجد ردة مكره على مكفر قلبه مطمئن بالايمان للآية، وكذا إن تجرد قلبه عنهما فيما يتجه ترجيحه لاطلاقهم أن المكره لا يلزمه التورية فافهم، وقال القاضى: يجب على المكره تعريض النفس للقتل ولا يباح له التلفظ بالكفر لانه كذب وهو قبيح لذاته فيقبح على كل حال ولو جاز ان يخرج عن القبح لرعاية بعض المصالح لم يمتنع أن يفعل الله سبحانه الكذب لها وحينئذ لا يبقى وثوق بوعده تعالى ووعيده لاحتمال انه سبحانه فعل الكذب لرعاية المصلحة التى لا يعلمها الا هو، ورده ظاهر. وهذا الخلاف فيما إذا تعين على المكره اما التزام الكذب وإما تعريض النفس للتلف والا ففى امكانه نحو التعريض أو إخراج الكلام على نية الاستفهام الانكارى لم يجب عليه تعريض النفس لذلك إجماعا. واستدل باباحة التلفظ بالكفر عند الاكراه على إباحة سائر المعاصى عنده أيضا وفيه بحث، فقد ذكر الامام أن من المعاصى مايجب فعله عند الاكراه كشرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير فان حفظ النفس عن الفوات واجب فحيث تعين الاكل سبيلا ولاضرر فيه لحيوان ولا اهانة لحق الله تعالى وجب لقوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ومنها مايحرم كقتل إنسان محترم أو قطع عضو من أعضائه وفى وجوب القصاص على المكره قولان للشافعى عليه الرحمة، وذكر أن من الافعال مالا يقبل الاكراه ومثل بالزنا لان الاكراه يوجب الخوف الشديد وذلك يمنع من انتشار الآلة فحيث دخل الزنا فى الوجود علمنا أنه وقع بالاختيار لا على سبيل الاكراه، وتمام الكلام فى هذا المقام يطلب من محله ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ إشارة إلى الكفر بعد الايمان أو الوعيد الذى تضمنه قوله تعالى: (فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) أو المذكور من الغضب والعذاب ﴿ بِأَنَّهُمُ ﴾ أى بسبب أن الشارحين صدورهم بالكفر ﴿ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ أى آثروها وقدموها ولتضمن الاستحباب معنى الايثار قيل ﴿ عَلَى الْآخِرَةِ ﴾ فعدى بعلى، والمراد على مافى البحر أنهم فعلوا فعل المستحبين ذلك والافهم غير مصدقين بالآخرة ه

﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي ﴾ الى الايمان وإلى ما يوجب الثبات عليه، وقيل: الى الجنة. ورده الامام وفسر بعضهم

الهداية المنفية بهداية القسر أى لايهدى هداية قسر وإلجاء ونسب إلى المعتزلة ﴿ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ١٠٧ ﴾ أى فى علمه تعالى المحيط فلا يعصمهم تعالى عن الزيغ وما يؤدى اليه من الغضب والعذاب، ولولا أحد الأمرين إما إيثار الحياة الدنيا على الآخرة وإما عدم هداية الله تعالى أياهم بأن آثروا الآخرة على الدنيا أو بأن هداهم الله سبحانه لما كان ذلك لكن كلاهما لايكون لأنه خلاف مافى العلم بالاشياء على ماهى عليه فى نفس الأمر وقال البعض: لكن الثانى مخالف للحكمة والأول مما لا يدخل تحت الوقوع واليه الاشارة بقوله سبحانه: ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ أى الموصوفون بما ذكر ﴿ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ﴾ فلم تفتح لادراك الحق وا كتساب مايوصل اليه، واستظهر أبو حيان كون ذلك إشارة الى ما استحقوه من الغضب والعذاب، وقال: إن قوله تعالى استحبوا أشارة الى الكذب (وأن الله لايهدى القوم الكافرين) إشارة الى الاختراع فجمعت الاية الأمرين وذلك عقيدة أهل السنة فافهم، وقد تقدم الكلام على الطبع ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ١٠٨ ﴾ أى الكاملون فى الغفلة إذ لاغفلة أعظم من الغفلة عن تدبر العواقب والنظر فى المصالح، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: غافلون عما يراد منهم فى الاخرة.

﴿ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٠٩ ﴾ اذ ضيعوا رؤس أموالهم وهى أعمارهم وصرفوها فيما لا يفضى إلا الى العذاب المخلد ولله تعالى من قال:

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الانفاق فى غير واجب

ووقع فى آية أخرى (الاخسرون) وذلك لاقتضاء المقام على مالا يخفى على الناظر فيه أو لأنه وقع فى الفواصل هنا اعتماد الالف كالكافرين والغافلين فعبر به لرعاية ذلك وهو أمر سهل، وتقدم الكلام فى (لاجرم) فتذكره فما فى العهد من قدم ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا ﴾ الى دار الاسلام وهم عمار وأضرابه أى لهم بالولاية والنصر لا عليهم كما يقتضيه ظاهر أعمالهم السابقة فالجار والمجرور فى موضع الخبر لإن، وجوز أن يكون خبرها محذوفا لدلالة خبر إن الثانية عليه، والجار والمجرور متعلق بذلك المحذوف، وقال أبو البقاء: الخبر هو الآتى وإن الثانية واسمها تكرير للتأكيد ولا تطالب خبرا من حيث الاعراب، والجار والمجرور متعلق بأحد المرفوعين على الاعمال، وقيل: بمحذوف على جهة البيان كأنه قيل: أعنى للذين أى الغفران وليس بشىء، وقيل: لاخبر لأن هذه فى اللفظ لأن خبر الثانية أغنى عنه وليس بجيد كما لايخفى و(ثم) للدلالة على تباعد رتبة حالهم هذه عن رتبة حالهم التى يفيدها الاستثناء من مجرد الخروج عن حكم الغضب والعذاب لا عن رتبة حال الكفرة ﴿ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا ﴾ أى عذبوا على الارتداد، وأصل الفتن إدخال الذهب النار لتظهر جودته من رداءته ثم تجوز به عن البلاء وتعذيب الانسان. وقرأ ابن عامر (فتنوا) مبنيا للفاعل، وهو ضمير المشركين عند غير واحد أى عذبوا المؤمنين كالحضرمى أكره مولاه جبرا حتى ارتد ثم أسلما وهاجرا أو وقعوا فى الفتنة فإن فتن جاء متعديا ولازما وتستعمل الفتنة فيما يحصل عنه العذاب، وقال أبو حيان: الظاهر أن الضمير عائد على (الذين هاجروا) والمعنى فتنوا أنفسهم بما أعطوا المشركين من القول كما فعل عمار أو لما كانوا صابرين على الاسلام وعذبوا بسبب ذلك صاروا كأنهم عذبوا أنفسهم ﴿ ثُمَّ جَاهَدُوا ﴾ الكفار ﴿ وَصَبَرُوا ﴾ على مشاق الجهاد أو على ما أصابهم من المشاق مطلقا ﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا ﴾ أى المذكورات من الفتنة والهجرة

والجهاد والصبر، وهو تصريح بما أشعر به بناء الحكم على الموصول من علية الصلة *

وجوز أن يكون الضمير للفتنة المفهومة من الفعل السابق ويكون ما ذكر بيانا لعدم إخلال ذلك بالحكم، وقال ابن عطية: يجوز أن يكون للتوبة والكلام يعطيها وإن لم يجر لها ذكر صريح ﴿ لَغَفُورٌ ﴾ لما فعلوا من قبل ﴿ رَحِيمٌ ١١٠ ﴾ ينعم عليهم مجازاة لما صنعوا من بعد، وفي التعرض لعنوان الربوبية في الموضعين إيماء إلى علة الحكم وما في إضافة الرب إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مع ظهور الأثر في الطائفة المذكورة إظهار لكمال اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم بأن إفاضة آثار الربوبية عليهم من المغفرة والرحمة بواسطته عليه الصلاة والسلام ولكونهم أتباعا له *

هذا وكون الآية في عمار وأضرابه رضي الله تعالى عنهم مما ذكره غير واحد، وصرح ابن إسحق بأنها نزلت فيه وفي عياش بن أبي ربيعة. والوليد بن أبي ربيعة. والوليد بن الوليد، وتعقبه ابن عطية بأن ذكر عمار في ذلك غير قويم فانه أرفع طبقة هؤلاء، وهؤلاء عن شرح بالكفر صدرا فتح الله تعالى لهم باب التوبة في آخر الآية، وذكر أن الآية مدنية وأنه لا يعلم في ذلك خلافا، ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت فكتب بها المسلمون إلى من كان أسلم بمكة إن الله تعالى قد جعل لكم مخرجا فخرجوا فادركهم المشركون فقاتلوهم حتى نجا من نجا وقتل من قتل، وأخرج ذلك ابن مردويه، وفي رواية أنهم خرجوا واتبعوا وقاتلوا فنزلت. وأخرج هذا ابن المنذر. وغيره عن قتادة، فالمراد بالجهاد قتالهم لمتبعيهم، وأخرج ابن جرير عن الحسن. وعكرمة أنها نزلت في عبد الله ابن أبي سرح الذي كان يكتب لرسول الله ﷺ فأزله الشيطان فلحق بالكفار فأمر به النبي عليه الصلاة والسلام أن يقتل يوم فتح مكة فاستجار له عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه فأجاره النبي ﷺ، والمراد نزلت فيه وفي أشباهه كما صرح به في بعض الروايات، وفسروا (فتنوا) على هذا بفتنهم الشيطان وأزلهم حتى ارتدوا باختيارهم، وما ذكره ابن عطية فيمن ذكر مع عمار غير مسلم، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن عياشا رضي الله تعالى عنه كان أخا أبي جهل لامه وكان يضربه سوطا وراحلته سوطا ليرتد عن الاسلام. وفي التفسير الخازني أن عياشا وكان أخا أبي جهل من الرضاعة، وقيل: لامه. وأبا جندل ابن سهل بن عمرو. وسلمة بن هشام. والوليد بن المغيرة. وعبد الله بن سلمة الثقفي فتنهم المشركون وعذبوهم وأعطوهم بعض ما أرادوا ليسلموا من شرهم ثم انهم بعد ذلك هاجروا وجاهدوا والآية نزلت فيهم، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ﴿ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ ﴾ نصب على الظرفية - برحيم - وقيل: على أنه مفعول به لاذكر محذوفا، ورجح الاول بارتباط النظم عليه ومقابلته لقوله تعالى: (في الآخرة هم الخاسرون) ولا يضر تقييد الرحمة بذلك اليوم لأن الرحمة في غيره تثبت بالطريق الأولى، والمراد بهذا اليوم يوم القيامة ﴿ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا ﴾ تدافع وتسعى في خلاصها بالاعتذار ولا يهمها شأن غيرها من ولد ووالد وقريب. أخرج أحمد في الزهد. وجماعة عن كعب قال: كنت عند عمر بن الخطاب فقال: خوفنا يا كعب فقلت: يا أمير المؤمنين أوليس فيكم كتاب الله تعالى وحكمة رسوله ﷺ؟ قال: بلى ولكن خوفنا قلت: يا أمير المؤمنين لو وافيت يوم القيامة بعمل سبعين نبيا لازدرأت عملك مما ترى قال: زدنا قلت: يا أمير المؤمنين إن جهنم لتزفر زفرة يوم القيامة

لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الا خرجاثيا على ركبتيه حتى أن إبراهيم خليله ليخر جاثيا على ركبتيه فيقول: رب نفسي نفسي لا أسالك اليوم الا نفسي فأطرق عمر مليا قلت: يا أمير المؤمنين أو ليس تجدون هذا في كتاب الله؟ قال: كيف؟ قلت: قول الله تعالى في هذه الآية: (يوم تأتي كل نفس) الخ، وجعل بعضهم هذا القول هو الجدال ولم يرتضه ابن عطية، والحق أنه ليس فيه الا الدلالة على عدم الاهتمام بشأن الغير وهو بعض ماتدل عليه الآية (١) وعن ابن عباس أن هذه المجادلة بين الروح والجسد يقول الجسد: بك نطق لساني وأبصرت عيني ومشت رجلي ولولاك لكنت خشبة ملقاة وتقول الروح: أنت كسبت وعصيت لا أنا وأنت كنت الحامل وأنا المحمول فيقول الله تعالى: أضرب لكما مثلا أعمى حمل مقعدا إلى بستان فأصابا من ثماره فالعذاب عليكما، والظاهر عدم صحة هذا عن هذا الحبر وهو أجل من أن يحمل المجادلة في الآية على ما ذكر.

وضمير (نفسها) عائد على النفس الاولى فكأنه قيل: عن نفس النفس، وظاهره إضافة الشيء إلى نفسه، فوجه بأن النفس الأولى هي الذات والجملة أي الشخص بأجزائه كما في قولك، نفس كريمة ونفس مباركة، والثانية عينها أي التي تجري مجرى التأكيد ويدل على حقيقة الشيء وهويته بحسب المقام، والفرق بينهما أن الاجزاء ملاحظة في الأول دون الثاني، والاصل هو الثاني لكن لعدم المغايرة في الحقيقة بين الذات وصاحبها استعمل بمعنى الصاحب ثم أضيف الذات اليه، فوزان (كل نفس) وزان قولك: كل أحد كذا في الكشف، وفي الفرائد المغايرة شرط بين المضاف والمضاف اليه لامتناع النسبة بدون المنتسبين فلذلك قالوا: يمتنع اضافة الشيء إلى نفسه إلا أن المغايرة قبل الاضافة كافية وهي محققة ههنا لانه لا يلزم من مطلق النفس نفسك ويلزم من نفسك مطلق النفس فلما أضيف ما لا يلزم أن يكون نفسك إلى نفسك صحت الاضافة وإن اتحدا بعد الاضافة، ولذا جاز عين الشيء وكله ونفسه بخلاف أسد الليث وحبس المنع ونحوهما، وقال ابن عطية: النفس الأولى هي المعروفة والثانية هي البدن، وقال العسكري: الانسان يسمى نفسا تقول العرب: ماجاء في إلا نفس واحدة أي انسان واحد، والنفس في الحقيقة لا تأتي لانها هي الشيء الذي يعيش به الانسان فتأمل فقي النفس من بعض ماقالوه شيء، والظاهر أن السؤال والجواب المشهورين في ـ كل رجل وضيعته ـ يجريان ههنا فتفطن.

وفي البحر إنما لم يجيء ـ تجادل عنها ـ بدل (تجادل عن نفسها) لأن الفعل إذا لم يكن من باب ظن وفقد لا يتعدى ظاهرا كان فاعله أو مضمرا إلى ضميره المتصل فلا يقال ـ ضربتها هند أو هند ضربتها وإنما يقال: ضربت نفسها هند وهند ضربت نفسها، وتأنيث (تأتي) مع اسناده إلى (كل) وهو مذكر لرعاية المعنى، وكذا يقال فيما بعد، وعلى ذلك جاء قوله:

جادت عليها كل عين ثرة فتركن كل حديقة كالدرهم

(وتوفى كل نفس) أي تعطى وافيا كاملا ﴿ما عملت﴾ أي جزاء عملها أو الذي عمله إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب إشعارا بكمال الاتصال بين الأجزية والاعمال، والاظهار في مقام الاضمار لزيادة التقرير وللايذان باختلاف وقتي المجادلة والتوفية وإن كانتا في يوم واحد.

(وهم لا يظلمون ١١١) بزيادة العقاب أو بالعقاب بغير ذنب، وقيل: بنقص أجورهم. وتعقب بأنه على

(١) رواه عكرمة. وقع في صفحة ٢٣٩ سطر ٨ «إلى الكذب» وصوابه «إلى الكسب».

من السابق . وأجيب بان القائل به لعله أراد بجزاء ما عملت المعاقب ، وعلى تقدير ارادة الاعم فهذا تكرار للتأكيد ووجه ضمير الجمع ظاهر ﴿ وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا قَرْيَةً ﴾ أى أهل قرية وذلك إما باطلاق القرية وارادة أهلها وإما بتقدير مضاف ، وانتصابه على أنه مفعول أول ـ لضرب ـ على تضمينه معنى الجعل ، وأخر لئلا يفصل الثاني بين الموصوف وصفته ومايترتب عليها ، وتأخيره عن الكل مخل بتجاوب أطراف النظم الجليل وتجاذبه ، ولان تأخير ما حقه التقديم مما يورث النفس شوقا لوروده لاسيما إذا كان فى المقدم مايدعو اليه كما هنا فيتمكن عند وروده فضل تمكن ، وعن الزجاج أن النصب على البدلية والاصل عنده ضرب الله مثلا مثل قرية فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، والمراد بالقرية إما قرية محققة من قرى الاولين ، وإما مقدرة ووجود المشبه به غير لازم ، ولم يجوز ذلك أبو حيان لمكان (ولقد جاءهم رسول منهم) وأنت تعلم أنه غير مانع.

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس . ومجاهد أنها مكة ، وروى هذا عن ابن زيد . وقتادة . وعطية ، وأخرج ابن أبى حاتم . وغيره عن سليم بن عمر قال : صحبت حفصة زوج النبي ﷺ وهى خارجة من مكة إلى المدينة فأخبرت أن عثمان قد قتل فرجعت وقالت : ارجعوا بى فوالذى نفسى بيده إنها للقرية التى قال الله تعالى وتلت ماق الآية ، ولعلها أرادت أنها مثلها ، ويمكن حمل ماروى عن الحبر ومن معه على ذلك ، والمعنى جعلها الله تعالى مثلا لأهل مكة أولكل قوم أنعم الله تعالى عليهم فأبطرتهم النعمة ففعلوا مافعلوا فجوزوا بما جوزوا به ودخل فيهم أهل مكة دخولا أوليا . ولعله المختار ﴿ كَانَتْ ءامِنَةً ﴾ قيل : ذات أمن لا يأتى عليها مايوجب الخوف كما يأتى على بعض القرى من اغارة أهل الشر عليها وطلب الايقاع بها ﴿ مُّطْمَئِنَّةً ﴾ ساكنة قارة لا يحدث فيها مايوجب الانزعاج كما يحدث فى بعض القرى من الفتن بين أهاليها ووقوع بعضهم فى بعض فانها قلما تأمن من اغارة شرير عليها وهيهات هيهات أن ترى شخصين متصادقين فيها :

والمرء يخشى من أبيه وابنه ويخونه فيها أخوه وجاره

وقيل : يفهم من كلام بعضهم أن الاطمئنان أثر الامن ولازمه من حيث أن الخوف يوجب الانزعاج وينافى الاطمئنان ، وفى البحر أنه زيادة فى الامن ﴿ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا ﴾ اقواتها ﴿ رَغَدًا ﴾ واسعا ﴿ مِّن كُلِّ مَكَانٍ ﴾ من جميع نواحيها ، وغير أسلوب هذه الصفة عما تقدم إلى ماترى لما أن اتيان الرزق متجدد وكونها آمنة مطمئنة ثابت مستمر ، وذكر الامام أن الآية تضمنت ثلاث نعم جمعها قولهم :

ثلاثة ليس لها نهايه الامن والصحة والكفايه

فآمنة إشارة إلى الأمن و (مطمئنة) إلى الصحة و (يأتيها رزقها) الخ إلى الكفاية ، وجعل سبب الاطمئنان ملاءمة هواء البلد لامزجة أهله وفيه تأمل ﴿ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ ﴾ جمع نعمة كشدة وأشد على ترك الاعتداد بالتاء لان المطرد جمع فعل على افعل لا فعلة ، وقال الفاضل اليمنى : اسم جمع للنعمة ، وقطرب جمع نعم بضم النون كبؤس وأبؤس ، والنعم عنده بمعنى النعيم ، وحمل على ذلك قولهم : هذا يوم طعم ونعم ، وعند غيره بمعنى النعمة ، والمراد بالنعم ماتضمنته الآية قبل ، ولعله فى قوة نعم كثيرة بل هو كذلك ، وفى إيثار جمع القلة إيذان بأن كفران نعم قليلة أوجب هذا العذاب فاظنك بكفران نعم كثيرة ﴿ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾

شبه أثر الجوع والخوف وضررهما الغاشي بالباس بجامع الاحاطة والاشتمال فاستعير له اسمه وأوقع عليه الاذاقة المستعارة للاصابة ، وأوثرت للدلالة على شدة التأثير التي تفوت لو استعملت الاصابة ، وبينوا العلاقة بأن المدرك من أثر الضرر شبه بالمدرك من طعم المر البشع من باب استعارة محسوس لمعقول لأن الوجدانيات لزت في قرن العقليات ، وكذا يقال في الأول ، ولشيوع استعمال الاذاقة في ذلك وكثرة جريانها على الألسنة جرت مجرى الحقيقة ولذا جعل إيقاعها على اللباس تجريدا ، فان التجريد إنما يحسن أو يصح بالحقيقة أو ما ألحق بها من المجاز الشائع ، فلا فرق في هذا بين أذاقها إياه وأصابها به ، وإنما لم يقل : فكساها إيثاراً للترشيح لئلا يفوت ما تفيده الاذاقة من التأثير والادراك وطعم الجوع لما في اللباس من الدلالة على الشمول . وصاحب المفتاح حمل اللباس على انتقاع اللون ورثاثة الهيئة اللازمين للجوع والخوف، والاستعارة حينئذ من باب استعارة المحسوس للمحسوس، وما ذكر أولا أولى إذ لا يحل موقع الاذاقة وتكون الاصابة أبلغ موقعاً .

ونقل عن الأصحاب أن لفظ اللباس عندهم تخييل ، وبين ذلك بأن يشبه الجوع والخوف في التأثير بذي لباس قاصد للتأثير مبالغ فيه فيخترع له صورة كاللباس ويطلق عليها اسمه واعترض بأن ذلك لا يلائم بلاغة القرآن العظيم لأن الجوع إذا شبه بالمؤثر القاصد الكامل فيما تولاه ناسب أن تخترع له صورة ما يكون آلة للتأثير لا صورة اللباس الذي لا مدخل له فيه ، وتعقب بأن صاحب المفتاح يرى أن التخييلية مستعملة في أمر وهمي توهمه المتكلم شبيهاً بمعناه الحقيقي فاللباس إذا كان تخييلا يجوز أن يكون المراد به أمراً مشتملا على الجوع اشتمال اللباس كالقحط ومشتملا على الخوف كاحاطة العدو فلا وجه لقوله بصورة اللباس مما لا دخل له في التأثير ، والقول بأنه لا يناسب مع الفاعل إلا ذكر الآلة للتأثير مما لم يصرح به أحد من القوم ولا يتأتى التزامه في كل مكنية ، ألا تراك لو قلت: مساقة القريض ما زال يطويها حتى نزل بيابه على تشبيه المدح بمسافر ثبت له المسافة تخييلا وما بعده ترشيح كانت استعارة حسنة وليس قرينتها آلة لذلك الفاعل بل أمر من لوازمه ، ومثله كثير في كلام البلغاء اهـ .

وأنت تعلم أن هذا على ما فيه لا يفيد عند صحيح التخيل تمييز ما نقل عن الأصحاب على ما ذكر أولا ولا مساواته له ، والمشهور أن في (لباس) استعارتين تصريحية ومكنية ، وبين ذلك بأن شبه ما غشي الانسان عند الجوع والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة بالطعم المر البشع فيكون استعارة مصرحة نظراً إلى الأول ومكنية إلى الثاني وتكون الاذاقة تخييلا ، وفيه بحث مشهور بين الطلبة ، وجوز أن يكون لباس (الجوع) كلجين الماء أي أذاقها الله الجوع الذي هو في الاحاطة كاللباس ، والأول أيضا أولى ، ومثل ذلك قول كثير :

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

فانه استعار الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه وأضاف اليه الغمر وهو في وصف المعروف استعارة جرت مجرى الحقيقة وحقيقته من الغمرة وهي معظم الماء وكثرته ، وتقديم (الجوع) الناشئ من فقدان الرزق على (الخوف) المترتب على زوال الأمن المقدم فيما تقدم على إتيان الرزق لكونه أنسب بالاذاقة أو لمراعاة المقارنة بين ذلك وبين اتيان الرزق .

وفي مصحف أبي (لباس الخوف والجوع) بتقديم الخوف، وكذا قرأ عبد الله إلا أنه لم يذكر اللباس وعد ذلك أبو حيان تفسيراً لا قراءة ، وروى العباس عن أبي عمرو أنه قرأ (والخوف) بالنصب عطفا على (لباس)

وجعله الزمخشري على حذف مضاف وإقامة المضاف مقامه أي ولباس الخوف *

وقال صاحب اللوامع : يجوز أن يكون نصبه باضمار فعل ، وفي مقابلة ما تقدم بالجوع والخوف فقط مايشير إلى عدالأمن والاطمئنان كالشيء الواحد وإلا فكان الظاهر فأذاقها الله لباس الجوع والخوف والانزعاج ﴿ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١١٢ ﴾ فيما قبل أو على وجه الاستمرار وهو الكفران المذكور ، و(ما) موصولة والعائد محذوف أي يصنعونه ، وجوز أن تكون مصدرية والباء على الوجهين سببية والضميران قيل : عائدان على ـ أهل ـ المقدر المضاف إلى القرية بعد ماعادت الضمائر السابقة إلى لفظها ، وقيل : عائدان إلى القرية مراداً بها أهلها ه

وفي إرشاد العقل السليم أسند ماذكر الى أهل القرية تحقيقا للامر بعد اسناد الكفران اليها وإيقاع الاذاقة عليها إرادة للمبالغة ، وفي صيغة الصنعة إيذان بأن كفران الصنيعة صنعة راسخة لهم وسنة مسلوكة ﴿ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ ﴾ من تتمة التمثيل ، والضمير فيه عائد على من عاد اليه الضميران قبله ، وجيء بذلك لبيان أن ماصنعوه من كفران أنعم الله تعالى لم يكن مزاحمة منهم لقضية العقل فقط بل كان ذلك معارضة لحجة الله تعالى على الخلق أيضاً أي ولقد جاء أهل تلك القرية ﴿ رَسُولٌ مِنْهُمْ ﴾ أي من جنسهم يعرفونه بأصله ونسبه فأخبرهم بوجوب الشكر على النعمة وأنذرهم بسوء عاقبة ماهم عليه ﴿ فَكَذَّبُوهُ ﴾ في رسالته أو فيما أخبرهم به مماذكر فالفاء فصيحة وعدم ذكر ما أفصحت عنه للايذان بمفاجأتهم بالتكذيب من غير تلعثم ﴿ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ ﴾ المستأصل لشأفتهم غب ماذاقوا منه ماسمعت ﴿ وَهُمْ ظَالِمُونَ ١١٣ ﴾ أي حال التباسهم بالظلم وهو الكفران والتكذيب غير مقلعين عنه بما ذاقوا من المقدمات الزاجرة عنه ، وفيه دلالة على تماديهم في الكفر والعناد وتجاوزهم في ذلك كل حد معتاد ه

وترتيب أخذ العذاب على تكذيب الرسول جرى على سنة الله تعالى حسبما يرشد اليه قوله سبحانه : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وبه يتم التمثيل فإن حال أهل مكة سواء ضرب المثل لهم خاصة أو لهم ولمن سار سيرتهم كافة أشبه بحال أهل تلك القرية من الغراب بالغراب فقد كانوا في حرم آمن يتخطف الناس من حولهم ولا يمر ببالهم طيف من الخوف ولا يزعج قط قلوبهم مزعج وكانت تجبى اليه ثمرات كل شيء ولقد جاءهم رسول منهم وأي رسول تحار في إدراك سمو مرتبته العقول صلى الله تعالى عليه وسلم ما اختلف الدبور والقبول فأنذرهم وحذرهم فكفروا بأنعم الله تعالى وكذبوه عليه الصلاة والسلام فأذاقهم الله تعالى لباس الجوع والخوف حيث أصابهم بدعائه صلى الله تعالى عليه وسلم «اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف» ما أصابهم من جدب شديد وأزمة ما عليها مزيد فاضطروا إلى أكل الجيف والكلاب الميتة والعظام المحروقة والعلهز وهو طعام يتخذ في سني المجاعة من الدم والوبر وكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى شبه الدخان من الجوع وقد ضاقت عليهم الارض بما رحبت من سرايا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث كانوا يغيرون على مواشيهم وعيرهم وقوافلهم ثم أخذهم يوم بدر ما أخذهم من العذاب هذا ما اختاره شيخ الاسلام وقال: إنه الذي يقتضيه المقام ويستدعيه النظام ، وأما ما أجمع عليه أكثر أهل التفسير من أن الضمير في قوله تعالى : (ولقد جاءهم) لاهل مكة والكلام انتقال الى ذكر حالهم صريحاً بعد ذكر مثلهم وأن المراد بالرسول محمد

صلى الله تعالى عليه وسلم وبالعذاب ما أصابهم من الجدب ووقعة بدر فبمعزل عن التحقيق كيف لا وقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾ مفرع على نتيجة التمثيل وصد لهم عما يؤدى إلى مثل عاقبته، والمعنى وإذ قد استبان لكم حال من كفر بأنعم الله تعالى وكذب رسوله وما حل بهم بسبب ذلك من الدنيا والآخرة أولا وآخرا فانتهوا عما أنتم عليه من كفران النعم وتكذيب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كيلا يحل بكم ما حل بهم واعرفوا حق نعم الله تعالى وأطيعوا الرسول عليه الصلاة والسلام فى أمره ونهيه فكلوا من رزق الله تعالى حال كونه ﴿ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ وذروا ما تفترون من تحريم البحائر ونحوها ﴿ وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾ واعرفوا حقها ولا تقابلوها بالكفران •

والفاء فى المعنى داخلة على الأمر بالشكر وإنما دخلت على الأمر بالأكل لكون الأكل ذريعة الى الشكر فكأنه قيل: فاشكروا نعمة الله عقب أكلها حلالا طيبا وقد أدمج فيه النهى عن زعم الحرمة ولا ريب فى أن هذا إنما يتصور حين كان العذاب المستأصل متوقعا بعد وقد تمهدت مبادية وأما بعد ما وقع فمن ذا الذى يحذر ومن ذا الذى يؤمر بالأكل والشكر وحمل قوله تعالى: (فأخذهم العذاب وهم ظالمون) على الاخبار بذلك قبل الوقوع يأباه التصدى لاستصلاحهم بالأمر والنهى وإن لم يأباه التعبير بالماضى لأن استعماله فى المستقبل المتحقق الوقوع مجازا كثير •

وتوجيه خطاب الأمر بالأكل الى المؤمنين مع أن ما يتلوه من خطاب النهى متوجه إلى الكفار كافعل الواحدى قال: فكلوا أنتم يا معشر المؤمنين مما رزقكم الله تعالى من الغنائم مما لا يليق بشأن التنزيل اه. وتعقب بأنه بعد ما فسر العذاب بالعذاب المستأصل للشأفة كيف يراد به ما وقع فى بدر وما بقى منهم أضعاف ما ذهب وإن كان مثل ذلك كافيا فى الاستئصال فليكن المحذر والمأمور الباقى منهم، وما ذكره عن الواحدى من توجيه خطاب الامر بالأكل للمؤمنين رواه الامام عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ثم نقل عن الكلبي ما يستدعى أن الخطاب لأهل مكة حيث قال: إن رؤساء مكة كلموا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جهدوا وقالوا: عاديت الرجال فما بال الصبيان والنساء وكانت الميرة قد قطعت عنهم بأمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذن فى الحمل اليهم فحمل الطعام اليهم فقال الله تعالى: (فكلوا مما رزقكم الله) الخ ثم قال: والقول ما قال ابن عباس يدل عليه قوله تعالى فيما بعد: (انما حرم عليكم الميتة) الخ يعنى انكم لما آمنتم وتركتم الكفر فكلوا الحلال الطيب وهو الغنيمة واتركوا الخبائث وهو الميتة والدم اه. وفى التفسير الخازنى أن كون الخطاب للمؤمنين من أهل المدينة هو الصحيح فان الصحيح أن الآية مدنية كما قال مقاتل وبعض المفسرين، والمراد بالقرية مكة وقد ضربها الله تعالى لأهل المدينة يخوفهم ويحذرهم أن يصنعوا مثل صنيعهم فيصيبهم ما أصابهم من الجوع والخوف ويشهد لصحة ذلك أن الخوف المذكور فى الآية كان من البعوث والسرايا التى كانت يبعثها رسول الله ﷺ فى قول جميع المفسرين لأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يؤمر بالقتال وهو بمكة وإنما أمر به وهو بالمدينة فكان صلى الله تعالى عليه وسلم يبعث البعوث الى مكة يخوفهم بذلك وهو بالمدينة، والمراد بالعذاب ما أصابهم من الجوع والخوف وهو أولى من أن يراد به القتل يوم بدر، والظاهر أن قوله تعالى: (ولقد جاءهم) الخ عنده كما هو عند الجمهور انتقال من التمثيل بهم الى التصريح بحالهم الداخلة فيه وليس من تتمته فانه على ما قيل خلاف المتبادر الى الفهم. نعم كون خطاب النهى فيما بعد للمؤمنين بعيد غاية البعد وجعله للكفار

مع جعل خطاب الامر السابق للمؤمنين بعيد أيضا لكن دون ذلك . وادعى أبو حيان أن الظاهر أن خطاب النهي كخطاب الامر للمكلفين كلهم، ونقل كون خطاب النهي لهم عن العسكري، وكونه للكفار عن الزمخشري وابن عطية . والجمهور، ولعل الاولى ماذكره شيخ الاسلام إلا أن تقييد العذاب بالمستأصل ودعوى أن حال أهل مكة كحال أهل تلك القرية حذو القذة بالقذة من غير تفاوت بينهما ولو في خصلة فذة لا يخلو عن شيء من حيث أن أهل مكة لم يستأصلوا فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ١١٤﴾ تطيعون أو إن صح زعمكم انكم تقصدون بعبادة الآلهة عبادته سبحانه ومن قال: إن الخطاب للمؤمنين أبقى هذا على ظاهره أي إن كنتم تخصونه تعالى بالعبادة، والكلام خارج مخرج التهييج *

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ تعليل لحل ما أمرهم بأكله مما رزقهم، والحصر اضافي على ما قال غير واحد أي إنما حرم أكل هذه الاشياء دون ما تزعمون من البحائر والسوائب ونحوها فلا ينافي تحريم غير المذكورات كالسباع والحمر الاهلية، وقيل: الحصر على ظاهره والسباع ونحوها لم تحرم قبل وانما حرمت بعد وليس الحصر إلا بالنظر الى الماضي، وقال الامام: إنه تعالى حصر المحرمات في الاربع في هذه السورة وفي سورة الانعام بقوله سبحانه: (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) الخ وهما مكيتان وحصرها فيها أيضا في البقرة وكذا في المائدة فانه تعالى قال فيها: (أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) فأباح الكل الا ما يتلى عليهم، وأجمعوا على أن المراد بما يتلى هو قوله تعالى في تلك السورة: (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) وما ذكره تعالى من المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع داخل في الميتة وما ذبح على النصب داخل فيما أهل به لغير الله ، فثبت أن هذه السور الاربع دالة على حصر المحرمات في هذه الاربع ، وسورتا النحل والانعام مكيتان وسورتا البقرة والمائدة مدنيتان ، والمائدة من آخر ما نزل بالمدينة فمن أنكر حصر التحريم في الاربع الا ما خصه الاجماع والدلائل القاطعة كان في محل أن يخشى عليه لان هذه السور دلت على أن حصر المحرمات فيها كان مشروعا ثابتا في أول أمر مكة وآخرها وأول المدينة وآخرها ، وفي اعادة البيان قطع للاعذار وازالة للشبه اه فتفطن ولا تغفل ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ أي دعته ضرورة المخمصة الى تناول شيء من ذلك ﴿غَيْرَ بَاغٍ﴾ على مضطر آخر ﴿وَلَا عَادٍ﴾ متعد قدر الضرورة وسد الرمق ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١١٥﴾ أي لا يؤاخذه سبحانه بذلك فاقيم سببه مقامه ، ولتعظيم أمر المغفرة والرحمة جيء بالاسم الجليل ، وقد سها شيخ الاسلام فظن أن الآية (فان ربك غفور رحيم) فبين سر التعرض لوصف الربوبية والاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم وسبحان من لا يسهو *

واستدل بالآية على أن الكافر مكلف بالفروع ، ثم انه تعالى أكد ما يفهم من الحصر بالنهي عن التحريم والتحليل بالاهواء فقال عز قائلا : ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ﴾ الخ ، ولا ينافي ذلك العطف كما لا يخفى ، واللام صلة القول مثلها في قوله تعالى : (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات) وقولك : لا تقل للنبيذ إنه حلال، ومعناها الاختصاص، و(ما) موصولة والعائد محذوف أي لا تقولوا في شأن الذي تصفه ألسنتكم

من البهائم بالحل والحرمة فى قولكم: (ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا) من غير ترتب ذلك الوصف على ملاحظة وفكر فضلا عن استناده إلى وحي أو قياس مبني عليه بل بمجرد قول باللسان ﴿ الْكَذِبَ ﴾ منتصب على أنه مفعول به ـ لتقولوا ـ وقوله سبحانه: ﴿ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ﴾ بدل منه بدل كل، وقيل: منصوب باضمار أعني، وقيل: (الكذب) منتصب على المصدرية و(هذا) مقول القول، وجوز أن يكون بدل اشتمال، وجوز أن يكون (الكذب) مفعول القول المذكور ويضمر قول آخر بعد الوصف واللام على حالها أى لا تقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم فتقول هذا حلال وهذا حرام، والجملة مبينة ومفسرة لقوله تعالى: (تصف ألسنتكم) كما فى قوله سبحانه: (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وجوز أن لا يضمر القول على المذهب الكوفي وأن يقدر قائله على أن المقدر حال من الألسنة، ويجوز أن يكون اللام للتعليل و(ما) مصدرية و(الكذب) مفعول الوصف و(هذا حلال) الخ مقول القول أى لا تقولوا هذا حلال وهذا حرام لأجل وصف ألسنتكم الكذب، والى هذا ذهب الكسائي والزجاج، وحاصله لا تحلوا ولا تحرموا لمجرد وصف ألسنتكم الكذب وتصويرها له وتحقيقها لماهيته كأن ألسنتهم لكونها منشأ للكذب ومنبعا للزور شخص عالم بكنهه ومحيط بحقيقته يصفه للناس ويعرفه أوضح وصف وأبين تعريف، ومثل هذا وارد فى كلام العرب والعجم تقول: له وجه يصف الجمال وريق يصف السلاف وعين تصف السحر، وتقدم بيت المعري، وقد بولغ فى الآية من حيث جعل قولهم كذبا ثم جعل اللسان الناطقة بتلك المقالة ينبوعه مصورة إياه بصورته التي هو عليها وهو من باب الاستعارة بالكناية وجعله بعضهم من باب الاسناد المجازي نحو نهاره صائم كأن ألسنتهم لكونها موصوفة بالكذب صارت كأنها حقيقته ومنبعه الذي يعرف منه حتى كأنه يصفه ويعرفه كقوله:

أضحت يمينك من جود مصورة ... لا بل يمينك منها صور الجود

وقرأ الحسن. وابن يعمر. وطلحة. والاعرج. وابن أبي إسحق. وابن عبيد. ونعيم بن ميسرة (الكذب) بالجر، وخرج على أن يكون بدلا من (ما) مع مدخولها، وجعله غير واحد صفة لما المصدرية مع صلتها، وتعقبه أبو حيان بأن المصدر المسبوك من ما أو ان أو كي مع الفعل معرفة كالمضمر لا يجوز نعته فلا يقال: أعجبني أن تقوم السريع كما يقال: أعجبني قيامك السريع، وليس لكل مقدر حكم المنطوق به وإنما يتبع بذلك كلام العرب. وقرأ معاذ. وابن أبي عبلة. وبعض أهل الشام (الكذب) بضم الثلاثة صفة للألسنة وهو جمع كذوب كصبور وصبر، قال صاحب اللوامح: أو جمع كذاب بكسر الكاف وتخفيف الذال مصدر كالقتال وصف به مبالغة وجمع فعال ككتاب وكتب أو جمع كاذب كشارف وشرف. وقرأ مسلمة بن محارب كما قال ابن عطية أو يعقوب كما قال صاحب اللوامح ونسب قراءة معاذ ومن معه الى مسلمة (الكذب) بضمتين والنصب، وخرج على أوجه. الاول ان ذلك منصوب على الشتم والذم وهو نعت للألسنة مقطوع. الثاني أنه مفعول به ـ لتصف ـ أو (تقولوا) والمراد الكلم الكواذب. الثالث أنه مفعول مطلق ـ لتصف ـ من معناه على أنه جمع كذاب المصدر، وأعرب (هذا حلال) الخ على ما مر ولا إشكال فى ابداله لأنه كلم باعتبار مؤداه وكلامان ظاهرا ﴿ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ اللام لام العاقبة والصيرورة والتعليل لأن

ما صدر منهم ليس لأجل الافتراء على الله تعالى بل لأغراض أخر ويترتب على ذلك ما ذكر ، وإلى هذا ذهب الزمخشري وجماعة ، وقال بعضهم : يجوز أن تكون للتعليل ولا يبعد قصدهم لذلك كما قالوا : (وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وفي البحر أنه الظاهر ولا يكون ذلك على سبيل التوكيد للتعليل السابق على احتمال كون اللام للتعليل وما مصدرية لأن في هذا التنبيه على من افتروا الكذب عليه وليس فيما مر بل فيه اثبات الكذب مطلقا ففي ذلك اشارة الى أنهم لتمرنهم على الكذب اجترؤا على الكذب على الله تعالى فنسبوا ما حللوا وحرموا اليه سبحانه . وقال الواحدي : ان (لتفتروا) بدل من (لما تصف) الخ لأن وصفهم الكذب هو افتراء على الله تعالى ، وهو على ما في البحر ايضا على تقدير كون ما مصدرية لأنها اذا جعلت موصولة لا تكون اللام للتعليل ليبدل من ذلك ما يفهم التعليل ، وقيل : لا مانع من التعليل على تقدير الموصولية فعند قصد التعليل يجوز الابدال ، وحاصل معنى الآية على ما نص عليه العسكري لا تسموا ما لم يأتكم حله ولا حرمته عن الله تعالى ورسوله ﷺ حلالا ولا حراما فتكونوا كاذبين على الله تعالى لأن مدار الحل والحرمة ليس الا حكمه سبحانه ، ومن هنا قال أبو نضرة : لم أزل أخاف الفتيا منذ سمعت آية النحل الى يومي هذا .

وقال ابن العربي : كره مالك وقوم أن يقول المفتي هذا حلال وهذا حرام في المسائل الاجتهادية وانما يقال ذلك فيما نص الله تعالى عليه ، ويقال في مسائل الاجتهاد : إني أكره كذا وكذا ونحو ذلك فهو أبعد من أن يكون فيه ما يتوهم منه الافتراء على الله سبحانه ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ في أمر من الامور ﴿ لَا يُفْلِحُونَ ١١٦ ﴾ لا يفوزون بمطلوب ﴿ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ﴾ أي منفعتهم التي قصدوها بذلك الافتراء منفعة قليلة منقطعة عن قريب ـ فمتاع ـ خبر مبتدأ محذوف و(قليل) صفته والجملة استئناف بياني كأنه لما نفى عنهم الفوز بمطلوب قيل : كيف ذلك وهم قد تحصل لهم منفعة بالافتراء ؟ فقيل : ذلك متاع قليل لا عبرة به ويرجع الامر بالآخرة الى أن المراد نفي الفوز بمطلوب يعتد به ، والى كون (متاع) خبر مبتدأ محذوف ذهب أبو البقاء الا أنه قال : أي بقاؤهم متاع قليل ونحو ذلك . وقال الحوفي : (متاع قليل) مبتدأ وخبر ، وفيه أن النكرة لا يبتدأ بها بدون مسوغ وتأويله بمتاعهم ونحوه بعيد ﴿ وَلَهُمْ ﴾ في الآخرة ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١١٧ ﴾ لا يكتنه كنهه ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا ﴾ خاصة دون غيرهم من الاولين ﴿ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ﴾ أي من قبل نزول هذه الآية وذلك في قوله تعالى في سورة الانعام : (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر) الآية ، والظاهر أن (من قبل) متعلق ـ بقصصنا ـ وجوز تعليقه ـ بحرمنا ـ والمضاف اليه المقدر ما مر أيضا .

ويحتمل أن يقدر (من قبل) تحريم ما حرم على أمتك ، وهو أولى على ما قيل ، وجوز أن يكون الكلام من باب التنازع ، وهذا تحقيق لما سلف من حصر المحرمات فيما فصل وابطال ما يخالفه من فرية اليهود وتكذيبهم في ذلك ، فانهم كانوا يقولون : لسنا أول من حرمت عليه وانما كانت محرمة على نوح وابراهيم ومن بعدهما حتى انتهى الامر الينا ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ ﴾ بذلك التحريم ﴿ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١١٨ ﴾ حيث فعلوا ما عوقبوا عليه بذلك حسبما نعى عليهم قوله تعالى : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) الآية ، وفيه تنبيه على الفرق بينهم وبين غيرهم في التحريم وانه كما يكون للمضرة يكون للعقوبة .

﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ ﴾ هو ما يسوء صاحبه من كفر أو معصية ويدخل فيه الافتراء على الله تعالى ، وعن ابن عباس أنه الشرك ، والتعميم أولى ﴿ بِجَهَالَةٍ ﴾ أي بسببها ، على معنى أن الجهالة السبب الحامل لهم على العمل كالغيرة الجاهلية الحاملة على القتل وغير ذلك ، وفسرت الجهالة بالأمر الذي لا يليق ، وقال ابن عطية : هي هنا تعدي الطور وركوب الرأس لا ضد العلم ، ومنه ما جاء في الخبر « اللهم أعوذ بك من أن أجهل أو يجهل على » وقول الشاعر :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

نعم كثيرا ما تصحب هذه الجهالة التي هي بمعنى ضد العلم ، وفسرها بعضهم بذلك وجعل الباء للملابسة والجار والمجرور في موضع الحال أي ملتبسين بجهالة غير عارفين بالله تعالى وبعقابه أو غير متدبرين في العواقب لغلبة الشهوة عليهم ﴿ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أي من بعد ما عملوا ما عملوا ، والتصريح به مع دلالة (ثم) عليه للتوكيد والمبالغة ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ أي أصلحوا أعمالهم أو دخلوا في الصلاح ، وفسر بعضهم الاصلاح بالاستقامة على التوبة ﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا ﴾ أي التوبة كما قال غير واحد ، ولعل الاصلاح مندرج في التوبة وتكميل لها .

وقال أبو حيان : الضمير عائد على المصادر المفهومة من الأفعال السابقة أي من بعد عمل السوء والتوبة والاصلاح ، وقيل : يعود على الجهالة ، وقيل : على السوء على معنى المعصية وليس بذاك ﴿ لَغَفُورٌ ﴾ لذلك السوء ﴿ رَحِيمٌ ١١٩ ﴾ يثيب على طاعته سبحانه فعلا وتركا ، وتكرير (إن ربك) لتأكيد الوعد وإظهار كمال العناية بإنجازه ، والتعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم مع ظهور الأثر في التائبين للايماء الى أن إفاضة آثار الربوبية من المغفرة والرحمة عليهم بتوسطه ﷺ وكونهم من أتباعه كما مر عن قريب ، والتقييد بالجهالة قيل : لبيان الواقع لأن كل من يعمل السوء لا يعمله إلا بجهالة .

وقال العسكري : ليس المعنى أنه تعالى يغفر لمن يعمل السوء بجهالة ولا يغفر لمن عمله بغير جهالة بل المراد أن جميع من تاب فهذه سبيله ، وإنما خص من يعمل السوء بجهالة لأن أكثر من يأتي الذنوب يأتيها بقلة فكر في عاقبة الأمر أو عند غلبة الشهوة أو في جهالة الشباب فذكر الأكثر على عادة العرب في مثل ذلك ، وعلى القولين لا مفهوم للقيد ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : أي كان عنده عليه السلام من الخير ما كان عند أمة وهي الجماعة الكثيرة ، فاطلاقها عليه عليه السلام لاستجماعه كمالات لا تكاد توجد الا متفرقة في أمة جمة .

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رئيس الموحدين وقدوة المحققين الذي نصب أدلة التوحيد ورفع أعلامها وخفض رايات الشرك وجزم ببواتر الحجج هامها ، وقال مجاهد : سمي عليه السلام أمة لانفراده بالايمان في وقته مدة ما ، وفي صحيح البخاري أنه عليه السلام قال لسارة : ليس على الأرض اليوم مؤمن غيري وغيرك ، وذكر في القاموس أن من معاني الأمة من هو على الحق مخالف لسائر الأديان ، والظاهر أنه مجاز يجعله كأنه جميع ذلك العصر لأن الكفرة بمنزلة العدم ، وقيل : الأمة هنا فعلة بمعنى مفعول كالرحلة بمعنى

المرحول اليه، والنخبة بمعنى المنتخب من أمه إذا قصده أو اقتدى به أي كان مأموما أو مؤتما به فان الناس كانوا يقصدونه للاستفادة ويقتدون بسيرته •

وقال ابن الانباري : هذا مثل قول العرب : فلان رحمة وعلامة ونسابة يقصدون بالتأنيث التناهي في المعنى الموصوف به . وإيراد ذكره عليه السلام عقيب تزييف مذاهب المشركين من الشرك والطعن في النبوة وتحريم ماأحل الله تعالى للايذان بأن حقية دين الاسلام وبطلان الشرك وفروعه أمر ثابت لاريب فيه . وفي ذلك أيضا رد لقريش حيث يزعمون أنهم على دينه ، وقيل : إنه تعالى لما بين حال المشركين وأجرى ذكر اليهود بين طريقة ابراهيم عليه السلام ليظهر الفرق بين حاله وحال المشركين وحال اليهود ﴿ قَانِتاً لِلَّهِ ﴾ مطيعا له سبحانه قائما بأمره تعالى ﴿ حَنِيفاً ﴾ مائلا عن كل دين باطل إلى الدين الحق غير زائل عنه •

﴿ وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٠ ﴾ في أمر من أمور دينهم أصلا وفرعا، صرح بذلك مع ظهوره قيل : رداعلى كفار قريش في قولهم : نحن على ملة أبينا إبراهيم ، وقيل : لذلك وللرد على اليهود المشركين بقولهم : (عزير ابن الله) في افترائهم وزعمهم أنه عليه السلام كان على ماهم عليه كقوله تعالى : (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين) إذ به ينتظم أمر ايراد التحريم والسبت سابقا ولاحقا •

﴿ شَاكِراً لِأَنْعُمِهِ ﴾ صفة ثالثة لأمة ـ والجار والمجرور متعلق ـ بشاكرا ـ كما هو الظاهر ، وأوثر صيغة جمع القلة قيل : للايذان بأنه عليه السلام لايخل بشكر النعمة القليلة فكيف بالكثيرة وللتصريح بأنه عليه السلام على خلاف ماهم عليه من الكفران بأنعم الله تعالى حسبما أشير اليه بضرب المثل ، وقيل : ان جمع القلة هنا مستعار لجمع الكثرة ولاحاجة اليه •

وفي بعض الآثار أنه عليه السلام كان لايتغدى إلامع ضيف فلم يجد ذات يوم ضيفاً فأخر غداءه فاذا هو بفوج من الملائكة عليهم السلام في صورة البشر فدعاهم إلى الطعام فخيلوا أن بهم جذامافقال : الآن وجبت مؤاكلتكم شكرا لله تعالى على أنه عافاني مما ابتلاكم به ، وجوز أبو البقاء كون الجار والمجرور متعلقا بقوله تعالى : ﴿ اجْتَبَاهُ ﴾ وهو خلاف الظاهر . وجعل بعضهم متعلق هذا محذوفا أي اختاره واصطفاه للنبوة ، وأصل الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء ، ويطلق على تخصيص الله تعالى العبد بفيض الهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعى منه ويكون للانبياء عليهم السلام ومن يقاربهم ﴿ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٢١ ﴾ موصل اليه تعالى وهو ملة الاسلام وليست نتيجة هذه الهداية ـ كما في ارشاد العقل السليم ـ مجرد اهتدائه عليه السلام بل مع إرشاد الخلق أيضا الى ذلك والدعوة اليه بمعونة قرينة الاجتباء •

وجوز بعضهم كون (الى صراط) متعلقا ـ باجتباه وهداه ـ على التنازع ، والجملة اما حال بتقدير قد على المشهور واما خبر ثان لإن ، وجوز أبو البقاء الاستئناف أيضا ﴿ وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ بأن حببه إلى الناس حتى ان جميع أهل الأديان يتولونه ويثنون عليه عليه السلام حسبما سأل بقوله : (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) وروى هذا عن قتادة . وغيره ، وعن الحسن الحسنة النبوة ، وقيل : الاولاد الأبرار على الكبر وقيل : المال يصرفه في وجوه الخير والبر ، وقيل : العمر الطويل في السعة والطاعة ـ حسنة ـ على الأول

بمعنى سيرة حسنة وعلى مابعده عطية أو نعمة حسنة كذا قيل : وجوز في الجميع أن يراد عطية حسنة، والالتفات الى التكلم لاظهار كمال الاعتناء بشأنه وتفخيم مكانه عليه السلام ﴿ وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ١٢٢ ﴾ داخل في عدادهم كائن معهم في الدرجات العلى من الجنة حسبما سأل بقوله : (وألحقني بالصالحين) وأراد بهم الانبياء عليهم السلام ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ وهي على ماروى عن قتادة الاسلام المعبر عنه آنفا بالصراط المستقيم، وفي رواية أخرى عنه أنها جميع شريعته الا ماأمر ﷺ بتركه ، وفي التفسير الخازني حكاية هذا عن أهل الأصول ، وعن ابن عمرو بن العاص أنها مناسك الحج .

وقال الامام : قال قوم إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان على ملة ابراهيم وشريعته وليس له شرع متفرد به بل بعث عليه الصلاة والسلام لإحياء شريعة ابراهيم لهذه الآية ، فحملوا الملة على الشريعة أصولا وفروعا وهو قول ضعيف ، والمراد من (ملة ابراهيم) التوحيد ونفي الشرك المفهوم من قوله تعالى : (وما كان من المشركين) فان قيل : إنه ﷺ إنما نفى الشرك وأثبت التوحيد للادلة القطعية فلا يعد ذلك متابعة فيجب حمل الملة على الشرائع التي يصح حصول المتابعة فيها ، قلنا : يجوز أن يكون المراد الأمر بمتابعته في كيفية الدعوة الى التوحيد وهي أن يدعو اليه بطريق الرفق والسهولة وإيراد الدلائل مرة بعد أخرى بأنواع كثيرة على ما هو الطريقة المألوفة في القرآن اه . وتعقبه أبو حيان بأنه لايحتاج اليه لأن المعتقد الذي تقتضيه دلائل العقول لا يمتنع أن يوحى ليتضافر المعقول والمنقول على اعتقاده ، الا ترى قوله تعالى : (قل إنما يوحى الى انما الهكم اله واحد) كيف تضمن الوحي ما اقتضاه الدليل العقلي ، فلا يمتنع أن يؤمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام بنفي الشرك والتوحيد وإن كان ذلك مما ثبت عنده عليه الصلاة والسلام بالدليل العقلي ليتضافر الدليلان العقلي والنقلي على هذا المطلب الجليل ، وآخر بأنه ظاهر في حمل الملة على كيفية الدعوة ولا شك أن ذلك ليس داخلا في مفهومها فانها ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان الانبياء عليهم السلام من أمللت الكتاب اذا أمليته وهي الدين بعينه لكن باعتبار الطاعة له ، وتحقيقه أن الوضع الالهي مهما نسب إلى من يؤديه عن الله تعالى يسمى ملة ومهما نسب إلى من يقيمه يسمى دينا ، قال الراغب : الفرق بينها وبين الدين أنها لاتضاف الا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي يسند اليه ولا تكاد توجد مضافة الى الله تعالى ولا الى آحاد أمة النبي عليه السلام ولا تستعمل الا في جملة الشرائع دون آحادها ولا كذلك الدين ، وأكثر المفسرين على أن المراد بها هنا أصول الشرائع ، ويحمل عليه ماروى عن قتادة أولا ولا بأس بما روى عنه ثانيا .

واستدلال بعض الشافعية على وجوب الختان وما كان من شرعه عليه السلام ولم يرد به ناسخ مبني على ذلك كما لايخفى . ماروى عن ابن عمرو بن العاص ذكره في البحر والذي أخرجه ابن المنذر والبيهقي في الشعب . وجماعة عنه أنه قال : صلى جبريل عليه السلام بابراهيم الظهر والعصر بعرفات ثم وقف حتى اذا غابت الشمس دفع به ثم صلى المغرب والعشاء بجمع ثم صلى به الفجر كأسرع مايصلي أحد من المسلمين ثم وقف به حتى اذا كان كأبطأ مايصلي أحد من المسلمين دفع به ثم رمى الجمرة ثم ذبح وحلق ثم أفاض به الى البيت فطاف به فقال الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم) ولعل ماذكر أولا مأخوذ منه .

وأنت تعلم أنه ليس نصا فيه ولا أظن أن أحدا يوافق على تخصيص ملته عليه السلام بمناسك الحج .

و(أن) تفسيرية أو مصدرية ومر الكلام في وصلها بالأمر ، و(ثم) قيل : للتراخي الزماني لظهور أن أيامه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أيامه عليه السلام بكثير، واختار المحققون أنها للتراخي الرتبي لأنه أبلغ وأنسب بالمقام ه قال الزمخشري : ان في (ثم) هذه ايذانا بأنه أشرف ما أوتي خليل الله عليه السلام من الكرامة وأجل ما أوتي من النعمة اتباع رسول الله ﷺ ملته وتعظيما لمنزلة نبينا عليه الصلاة والسلام واجلالا لمحله ، أما الأول فمن دلالة ثم على تباين هذا المؤتى وسائر ما أوتي عليه السلام من الرتب والمآثر ، وأما الثاني فمن حيث ان الخليل مع جلالة محله عند الله تعالى أجل رتبه أن أوحى الى الحبيب اتباع ملته، وفي لفظ (أوحينا) ثم الأمر باتباع الملة لا اتباع ابراهيم عليه السلام ما يدل كما في الكشف على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بتابع له بل هو مستقل بالأخذ عمن أخذ ابراهيم عليه السلام عنه ﴿ حَنِيفًا ﴾ حال من ابراهيم المضاف اليه لما أن المضاف لشدة اتصاله به جرى منه مجرى البعض فعد بذلك من قبيل رأيت وجه هند قائمة ه

ونقل ابن عطية عن مكي عدم جواز كونه حالا منه معللا ذلك بأنه مضاف اليه، وتعقبه بقوله: ليس كما قال لأن الحال قد يعمل فيها حروف الخفض إذا عملت في ذي الحال نحو مررت بزيد قائما، وفي كلا الكلامين بحث لايخفى ه ومنع أبو حيان مجيء الحال من المضاف اليه في مثل هذه الصورة أيضا وزعم أن الجواز فيها مما تفرد به ابن مالك والتزم كون (حنيفا) حالا من (ملة) لأنها والدين بمعنى أو من الضمير في (اتبع) وليس بشيء ولم يتفرد بذلك ابن مالك بل سبقه اليه الاخفش وتبعه جماعة ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٣ ﴾ بل كان قدوة المحققين وهذا تكرير لما سبق لزيادة تأكيد وتقرير لنزاهته عليه السلام عما هم عليه من عقد وعمل ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ ﴾ بمعنى انما فرض تعظيمه والتخلي للعبادة وترك الصيد فيه تحقيق لذلك النفي الكلي وتوضيح له بابطال ما عسى يتوهم كونه قادحا في الكلية فان اليهود كانوا يزعمون ان السبت من شعائر الاسلام وأن ابراهيم عليه السلام كان محافظا عليه أي ليس السبت من شرائع ابراهيم وشعائر ملته عليه السلام التي أمرت باتباعها حتى يكون بينه وبين بعض المشركين علاقة في الجملة، وانما شرع ذلك لبني اسرائيل بعد مدة طويلة ،وايراد الفعل مبنيا للمفعول جرى على سنن الكبرياء وايذان بعدم الحاجة الى التصريح بالفاعل لاستحالة الاسناد الى الغير. وقرأ أبو حيوة (جعل) بالبناء للفاعل، وعن ابن مسعود والاعمش أنهما قرءا (إنما أنزلنا السبت) وهو على ما قال أبو حيان تفسير معنى لا قراءة لمخالفة ذلك سواد المصحف، والمستفيض عنهما أنهما قرءا كالجماعة انما جعل السبت ﴿ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ على نبيهم حيث أمرهم بالجمعة فاختاروا السبت وهم اليهود ه

أخرج الشافعي في الام والشيخان في صحيحيهما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم يعني الجمعة فاختلفوا فيه فهدانا الله تعالى له فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد» وجاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال: أمر موسى عليه السلام اليهود بالجمعة وقال: تفرغوا لله تعالى في كل سبعة أيام يوما واحدا وهو يوم الجمعة ولا تعملوا فيه شيئا من أعمالكم فأبوا أن يقبلوا ذلك وقالوا: لانريد الا اليوم الذي فرغ الله تعالى فيه من الخلق وهو يوم السبت فجعل عليهم وشدد فيه الأمر ثم جاء عيسى عليه

السلام بالجمعة فقالت النصارى: لا نريد ان يكون عيدهم بعد عيدنا فاتخذوا الاحد وكأنهم انما اختاروه لأنه مبتدأ الخلق، واختار هذا الامام وحمل (فى) على التعليل أى اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، وقال الخفاجى: معنى (اختلفوا فيه) خالفوا جميعهم نبيهم فهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وظاهر الاخبار يقتضى أنه عين لهم أولا يوم الجمعة، وقال القاضى عياض: الظاهر أنه فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة بغير تعيين ووكل الى اجتهادهم فاختلفت احبارهم فى تعيينه ولم يهدهم الله تعالى له وفرض على هذه الامة مبينا فقازوا بفضيلته ولو كان منصوصا عليه لم يصح أن يقال (اختلفوا) بل يقال خالفوا، وقال الامام النووى: يمكن أن يكونوا أمروا صريحا ونص عليه فاختلفوا فيه هل يلزم تعيينه أم لهم ابداله فأبدلوه وغلطوا فى ابداله، وقال الواحدى: قد اشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم فى السبت أن بعضهم قال هو أعظم الأيام حرمة لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الاحد لأن الله سبحانه ابتدأ الخلق فيه، وهذا غلط لأن اليهود لم يكونوا فرقتين فى السبت وانما اختار الأحد النصارى بعدهم بزمان وقيل: المراد اختلفوا فيما بينهم فى شأنه ففضلته فرقة منهم على الجمعة ولم ترض بها وفضلت أخرى الجمعة عليه ومالت اليها بناء على ما روى من أن موسى عليه السلام جاءهم بالجمعة فأبى أكثرهم الا السبت ورضى شرذمة منهم بها فأذن الله تعالى لهم فى السبت وابتلاهم بتحريم الصيد فيه فأطاع أمر الله تعالى الراضون بالجمعة فكانوا لا يصيدون وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله تعالى قردة دون أولئك المطيعين، والتفسير الأول تفسير رئيس المفسرين وترجمان القرآن وحبر الأمة المروى من طرق صحيحة عن أفضل النبيين وأعلم الخلق بمراد رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ أى المختلفين ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ١٢٤﴾ أى يقضى بينهم بالمجازاة على اختلافهم على نبيهم ومخالفتهم له فى ذلك أو يفصل ما بين الفريقين منهم من الخصومة والاختلاف فيجازى كل فريق بما يستحقه من الثواب والعقاب، وفيه على هذا ايماء الى أن ما وقع فى الدنيا من مسخ أحد الفريقين وانجاء الآخر بالنسبة إلى ما سيقع فى الآخرة شىء لا يعتد به، وعبر عن الفرض بالجعل موصولا بكلمة (على) للايذان بتضمنه للتشديد والابتلاء المؤدى الى العذاب، وعن اليهود بالاسم الموصول بالاختلاف اشارة الى علة ذلك، وقيل: المعنى انما جعل وبال ترك تعظيم السبت وهو المسخ كائنا أو واقعا على الذين اختلفوا فيه أى أحلوا الصيد فيه تارة وحرموه أخرى وكان حتما عليهم أن يتفقوا على تحريمه حسبما أمر الله تعالى به وروى ذلك عن قتادة، وفسر الحكم بينهم بالمجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى ●

ووجه إيراد ذلك ههنا بأنه أريد منه انذار المشركين وتهديدهم عما فى مخالفة الانبياء عليهم السلام من الوبال كما ذكرت القرية التى كفرت بأنعم الله تعالى تمثيلا لذلك. واعترض بأن توسيط ذلك لما ذكر بين حكاية أمر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام وبين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة اليها كالفصل بين الشجر ولحائه. وأجيب بأن فيه حثا على اجابة الدعوة التى تضمنها الكلام السابق وأمر بها فى الكلام اللاحق فللتوسط نسبة الى الطرفين تخرجه من أن يكون الفصل به كالفصل بين الشجر ولحائه وهو كما ترى ●

واعترض أيضا بأن كلمة (بينهم) تحكم بأن المراد بالحكم هو فصل ما بين الفريقين من الاختلاف دون المجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى. ويرد هذا أيضا على تفسيره بالقضاء بالمجازاة

على اختلافهم جميعهم على نبيهم ومخالفتهم له فيما جاءهم به، وقد فسر بذلك على التفسير المأثور عن ترجمان القرآن، ومنهم من فسره عليه بما فسر به على التفسير المروى عن قتادة فيرد عليه أيضا ما ذكر مع ما في ضمنه من القول باختلاف الاختلافين معنى، والظاهر اتحادهما. وأجاب بعضهم عن الاعتراض بمنع حكم كلمة (بينهم) بما تقدم فتأمل، وتفسير السبت باليوم المخصوص هو الظاهر الذي ذهب اليه الكثير، وجوز كونه مصدر سبتت اليهود اذا عظمت سبتها، قيل: ويجوز على هذا أن يكون فى الآية استخدام ﴿ ادْعُ ﴾ أي من بعثت اليهم من الامة قاطبة فحذف المفعول دلالة على التعميم، وجوز أن يكون المراد إفعل الدعوة تنزيلا له منزلة اللازم للقصد الى إيجاد نفس الفعل اشعارا بأن عموم الدعوة غنى عن البيان وانما المقصود الأمر بايجادها على وجه مخصوص. وتعقب بأن ذلك لا يناسب المقام كما لا يناسب قوله تعالى: (وجادلهم)•

﴿ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾ الى الاسلام الذي عبر عنه تارة بالصراط المستقيم وأخرى بملة ابراهيم عليه السلام، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير النبي ﷺ ما لا يخفى•

﴿ بِالْحِكْمَةِ ﴾ بالمقالة المحكمة وهي الحجة القطعية المزيحة للشبه، وقريب من هذا ما فى البحر أنها الكلام الصواب الواقع من النفس أجمل موقع ﴿ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾ وهي الخطابات المقنعة والعبر النافعة التي لا يخفى عليهم إنك تناصحهم بها ﴿ وَجَادِلْهُم ﴾ ناظر معانديهم ﴿ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ بالطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين واختيار الوجه الايسر واستعمال المقدمات المشهورة تسكينا لشغبهم واطفاء للهبهم كما فعله الخليل عليه السلام. واستدل قائل أرباب المعقول بالآية على أن المعتبر فى الدعوة من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والخطابة والجدل حيث اقتصر فى الآية على ما يشير اليها، وإنما تفاوتت طرق دعوته عليه الصلاة والسلام لتفاوت مراتب الناس، فمنهم خواص وهم أصحاب نفوس مشرقة قوية الاستعداد لادراك المعاني قوية الانجذاب إلى المبادي العالية مائلة إلى تحصيل اليقين على اختلاف مراتبه وهؤلاء يدعون بالحكمة بالمعنى السابق•

ومنهم عوام أصحاب نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات قاصرة عن درجة البرهان لكن لا عناد عندهم وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة بالمعنى المتقدم•

ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه من تقليد الاسلاف ورسخ فيه من العقائد الباطلة فصار بحيث لا تنفعه المواعظ والعبر بل لا بد من إلقامه الحجر بأحسن طرق الجدال لتلين عريكته وتزول شكيمته وهؤلاء الذين أمر ﷺ بجدالهم بالتي هي أحسن، وإنما لم تعتبر المغالطة والشعر لأن فائدة المغالطة تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه إياه ومرتبة الرسول عليه الصلاة والسلام تنافى أن يغلط وتتعالى أن يغلط، والشعر وإن كان مفيداً للخواص والعوام فان الناس فى باب الاقدام والاحجام أطوع للتخييل منهم للتصديق إلا أن مداره على الكذب ومن ثمة قيل: الشعر أكذبه أعذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) لا يقال: الشعر الذي هو أحد الصناعات قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي نفى تعليمه عنه ﷺ لانا نقول: كون الشعر مذموما ليس لكونه كلاما موزونا مقفى بل لاشتماله على تخيلات كاذبة فهما من واد واحد ذكر ذلك بعض المتأخرين، وقد ذهب

غير واحد إلى أن فيها اشارة إلى تفاوت مراتب المدعوين إلا أنه خالف في بعض ماتقدم ، وفي الكشف بعد أن ذكر أن كلام الزمخشري يدل على أنه عليه الصلاة والسلام ينبغي أن يجمع في الدعوة بين الثلاث فيكون الكلام في نفسه حسن التأليف متجاً لما علق به من الغرض ومع ذلك مقصودا به المناصحة لمن خوطب به ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معلما ناصحا شفيقا رفيقا مانصه ، والاحسن على ماذهب اليه المحققون أنه تعميم للدعوة حسب مراتب المدعوين في الفهم والاستعداد ، فمن دعى بلسان الحكمة ليفاد اليقين العياني أو البرهاني هم السابقون ، ومن دعى بالموعظة الحسنة وهي الاقناعات الحكمية لا الخطابات المشهورة طائفة دون هؤلاء ومن دعى بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الاسلام والكفار أيضا اه ، ولا أرى ما يوجب نفي أن يكون المراد بالموعظة الحسنة الخطابات المشهورة ، وكونها مركبة من مقدمات مظنونة أو مقبولة من شخص معتقد فيه ولا يليق بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم استعمال الظنيات أو أخذ كلام الغير والدعوة به هو الموجب لذلك لا يخفى ما فيه فتدبره .

وذكر الاحسائي رئيس الفرقة الظاهرة في زماننا المسماة بالكشفية في كتابه شرح الفوائد ماحصله إن المدعوين من المكلفين ثلاثة أنواع ، وكذا الادلة التي اشارت اليها الآية فان كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء فدعوتهم إلى الحق الذي يريده الله تعالى منهم من معرفته بدليل الحكمة وهو الدليل الذوقي العياني الذي يلزم منه العلم الضروري بالمستدل عليه لأنه نوع من المعاينة كقولنا في رد من زعم أن حقائق الاشياء كانت كامنة في ذاته تعالى بنحو أشرف ثم أفاضها إنه لابد وأن يكون ذاته سبحانه قبل الافاضة حال مغاير لما بعدها سواء كان التغير في نفس الذات أو فيما هو في الذات فان حصل التغير في الذات لزم حدوثها وان حصل فيما هو في الذات ـ أعني حقائق الاشياء الكامنة ـ لزم أن تكون الذات محلا للمتغير المختلف ويلزم من ذلك حدوثها .

وكقولنا في اثبات أنه سبحانه أظهر من كل شيء : إن كل أثر يشابه صفة مؤثرة وأنه قائم بفعله قيام صدور كالاشعة بالنيرات والكلام بالمتكلم ، فالاشياء هي ظهور الواجب بها لها لأنه سبحانه لا يظهر بذاته والا لاختلفت حالاته ، ولا يكون شيء أشد ظهورا من الظاهر في ظهوره لأن الظاهر أظهر من ظهوره وإن كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام فان القائم أظهر في القيام من القيام والقاعد أظهر في القعود من القعود وإن كان لا يمكن التوصل إلى معرفتهما الا بالقيام والقعود فتقول : ياقائم وياقاعد ، والمعنى لك إنما هو القائم والقاعد لا القيام والقعود لأنه بظهوره لك بذلك غيب عليك مشاهدته وإن التفت اليه احتجب عنك القائم والقاعد ، وهو آلة لمعرفة المعارف الحقية كالتوحيد ومايلحق به ، ومستنده الفؤاد وهو نور الله تعالى المشار اليه بقوله ﷺ : « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » والنقل من الكتاب والسنة ، وشرطه الذي يتوقف عليه فتح باب النور ثلاثة أشياء . أحدها أن تنصف ربك وتقبل منه سبحانه قوله ولا تتبع شهوة نفسك . وثانيها أن تقف عند بيانك وتبينك وتبيينك على قوله تعالى : (ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا) وثالثها أن تنظر في تلك الاحوال أعني البيان ومابعده بعينه تعالى وهي العين التي هي وصف نفسه لك أعني وجودك من حيث كونه أثراً ونوراً لا بعينك التي هي أنت من حيث ـ أنك أنت ـ أنت فانك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات المحتاجة الفانية .

وإن كانوا من العلماء ذوي الالباب وأرباب القلوب فدعوتهم إلى الحق الذي يريده سبحانه منهم من اليقين الحقيقي في اعتقاداتهم بدليل الموعظة الحسنة وهي الدليل العقلي اليقيني الذي يلزم منه اليقين في الايمان به

سبحانه وبغيره مما أمرهم بالايمان به وهو آلة لعلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى ، وهذه العلوم وإن كانت قد تستفاد من غيره ولكن بدون ملاحظته لا يوقف على اليقين والاطمئنان الذى هو أصل علم الاخلاق ، ومستنده القلب والنقل ، وشرط صحته والانتفاع به اتصاف متلكه بأن تلزم ماألزمك به ولا تقاله وهو كقوله تعالى : (قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد) وقوله تعالى : (قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بنى اسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدى القوم الظالمين) إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، وإن كانوا من العلماء أصحاب الرسوم كالمتكلمين ونظائرهم فدعوتهم الى الحق الذى يريده سبحانه منهم من اليقين الرسمى بمقتضى طبيعتهم القاصرة بدليل المجادلة بالتى هى أحسن وهى الدليل العلمى القطعى الذى يلزم منه العلم فيما ذكر وهو آلة لعلم الشريعة ، ومستنده العلم والنقل ، وشرطه انصاف الخصم بأن يقيمه على النحو المقرر فى علم الميزان ، وقد ذكره العلماء فى كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل وهو محل المناقشات والمعارضات ، وأما الدليلان الأولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما اه المراد منه وهو كما ترى ، وانما ذكرته لتعلم حال المرؤس من حال الرئيس ، ولقد رأيت مشايخ هذه الطائفة يتكلمون بما هو كشوك القنافذ ويحسبونه كريش الطواويس ، وجوز أن يراد بالحكمة والموعظة الحسنة القرآن المجيد فانه جامع لكلا الامرين فكأنه قيل : ادع بالقرآن الذى هو حكمة وموعظة حسنة وقيل غير ذلك ، ومنه أن الحكمة النبوة وليس من الحكمة ، وفسر بعضهم المجادلة الحسنة بالاعراض عن أذاهم وادعى أن الآية منسوخة بآية السيف ، والجمهور على أنها محكمة وأن معنى الآية ما تقدم ، ولكون الحكمة أعلى الدلائل وأشرافها والمدعوين به الكاملين الطالبين للمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وقليل ماهم جيء بها أولا ، ولكون الجدل أدنى الدلائل إذ ليس المقصود منه سوى إلزام الخصم وإفحامه ولا يستعمل الا مع الناقصين الذين تغلب عليهم المشاغبة والمخاصمة وليسوا بصدد تحصيل هاتيك العلوم ذكر أخيرا ، ولكون الموعظة الحسنة دون الحجة وفوق الجدل والمدعوين بها المتوسطين الذين لم يبلغوا فى الكمال حد الحكماء المحققين ولم يكونوا فى النقصان بمرتبة أولئك المشاغبين وسطت بين الأمرين ، وكأنه إنما لم يقل : ادع الى سبيل بالحكمة والموعظة والجدال الاحسن لما أن الجدال ليس من باب الدعوة بل المقصود منه غرض آخر مغاير لها وهو الالزام والافحام كما قاله الامام فليفهم

﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ﴾ الذى أمرك بدعوة الخلق اليه وأعرض عن قبوله

﴿ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥ ﴾ اليه وهو تعليل لما ذكر أولا من الامرين كأنه قيل : اسلك فى الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة وما عليك غير ذلك وأما حصول الهداية والضلال والمجازاة عليهما فالى الله سبحانه لا الى غيره إذ هو أعلم بمن يبقى على الضلال ومن يهتدى اليه فيجازى كلا منهما ما يستحقه كذا قيل . واعترض بأن دلالة الآية على المجازاة مسلمة وأما أن حصول الهداية والضلالة ليس لغيره تعالى فالآية لا تدل عليه أصلا . وأجيب بأنه اذا انحصر علم الهداية والضلالة فيه تعالى علم أنه لا يكون لغيره سبحانه عليهما فكيف يكون له حصولهما فالقول بعدم دلالة الآية على ذلك غير سديد ، وقيل : المعنى اسلك فى الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة فانه تعالى هو أعلم بحال من لا يرعوى عن الضلال لسوء اختياره وبحال من يصير أمره الى الاهتداء لما فيه من الخير فما شرعه لك فى الدعوة هو الذى تقتضيه الحكمة فانه كاف فى هداية المهتدين وازالة

عذر الضالين ، وقيل: المعنى انما عليك البلاغ فلا تلح عليهم أن أبوا بعد الابلاغ مرة أو مرتين مثلا فان ربك هو أعلم بهم فمن كان فيه خير كفته النصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت عنه الحيل. وتقديم الضالين لأن الكلام فيهم ، وإيراد الضلال بصيغة الفعل الدال على الحدوث لما أنه تغيير لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وإعراض عن الدعوة وذلك أمر عارض بخلاف الاهتداء الذي هو عبارة عن الثبات على الفطرة والجريان على موجب الدعوة ولذلك جيء به على صيغة الاسم المنبيء عن الثبات ، وجملة (هو أعلم بالمهتدين) قيل: عطف على جملة (إن ربك) الخ أو على خبر إن وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والاشعار بتباين حال المعلومين ومآلهما من العقاب والثواب وهو في الجملة الأولى ضمير فصل للتخصيص كما هو ظاهر كلام البعض أو للتقوية كما قيل، ولا يخفى ما في التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم من اللطافة .

﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ ﴾ أي إن أردتم المعاقبة ﴿ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ أي مثل ما فعل بكم وقد عبر عنه بالعقاب على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب نحو كما تدين تدان على نهج المشاكلة ، وقال الخفاجي : إن العقاب في العرف مطلق العذاب ولو ابتداء وفي أصل اللغة المجازاة على عذاب سابق فان اعتبر الثاني فهو مشاكلة وإن اعتبر الأول فلا مشاكلة ، وعلى الاعتبارين صيغة المفاعلة ليست للمشاركة ، والآية نزلت في شأن التمثيل بحمزة رضي الله تعالى عنه يوم أحد ، فقد صح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقف على حمزة يوم استشهد فنظر إلى منظر لم ينظر إلى شيء قط كان أوجع لقلبه منه ونظر اليه قد مثل به فقال : رحمة الله تعالى عليك فانك كنت ما علمت وصولا للرحم فعولا للخيرات ولولا حزن من بعدك عليك لسرني أن أتركك حتى يحشرك الله تعالى من أرواح شتى أما والله لأمثلن بسبعين منهم مكانك فنزل جبريل عليه السلام والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واقف بخواتيم النحل (وإن عاقبتم) إلى آخرها فكفر عليه الصلاة والسلام عن يمينه وأمسك عن الذي أراد وصبر، فهي على هذا مدنية . وذهب النحاس الى أنها مكية وليست في شأن التمثيل بحمزة رضي الله تعالى عنه واختاره بعضهم لما يلزم على ذلك من عدم الارتباط المنزه عنه كلام رب العزة جل شأنه إذ لامناسبة لتلك القضية لما قبل ، وأما على القول بأنها مكية فوجه الارتباط أنه لما أمر سبحانه نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة وبين طريقها أشار اليه عليه الصلاة والسلام وإلى من يتابعه بمراعاة العدل مع من يناصبهم والمماثلة فان الدعوة لاتكاد تنفك عن ذلك كيف لا وهي موجبة لصرف الوجوه عن القبل المعبودة وادخال الاعناق في قلادة غير معهودة قاضية عليهم بفساد ما يأتون وما يذرون وبطلان دين استمرت عليه آباؤهم الأولون وقد ضاقت بهم الحيل وعيت بهم العلل وسدت عليهم طرق المحاجة والمناظرة وأرتجت دونهم أبواب المباحثة والمحاورة . وترددت في صدورهم الأنفاس ووقعوا في حيص بيص يضربون أخماساً في أسداس لايجدون الا الأسنة مركبا ويختارون الموت الأحمر دون دين الاسلام مذهبا ، والى الأول ذهب جمهور المفسرين ووقع ذلك في صحيح البخاري بل قال القرطبي : انه مما أطبق عليه المفسرون ، وما ذكر من لزوم عدم الارتباط عليه ليس بشيء ، فان التنبيه على تلك القضية للاشارة الى أن الدعوة لاتخلو من مثل ذلك وأن المجادلة تنجر الى المجالدة فاذا وقعت فاللائق ماذكر فلا فرق في الارتباط بحسب المآل بين أن تكون

مكية وأن تكون مدنية ، وخصوص السبب لايناف عموم المعنى ، فالمعول عليه عدم العدول عما قاله الجمهور *

وقرأ ابن سيرين : (وان عقبتم فعقبوا) بتشديد القافين أى وان قفيتم بالانتصار فقفوا بمثل مافعل بكم غير متجاوزين عنه . واستدل بالآية على أن للمقتص أن يفعل بالجاني مثل ما فعل في الجنس والقدر وهذا مما الاختلاف فيه. وأما اتحاد الآلة بأن يقتل بحجر من قتل به و بسيف من قتل به مثلا فذهب اليه بعض الأئمة، ومذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه لا قود الا بالسيف ، ووجه ذلك مع أن الآية ظاهرة فى خلافه أن القتل بالحجر ونحوه مما لا يمكن مماثلة مقداره شدة وضعفا فاعتبرت مماثلته فى القتل وازهاق الروح والأصل فى ذلك السيف كما ذكره الرازي فى أحكامه . وذكر بعضهم أنه اختلف فى هذه الآية فأخذ الشافعي بظاهرها ، وأجاب الحنفية بأن المماثلة فى العدد بأن يقتل بالواحد واحد لأنها نزلت لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأمثلن بسبعين منهم لما قتل حمزة ومثل به كما سمعت فلا دليل فيها، وقال الواحدي: انها منسوخة كغيرها من المثلة وفيه كلام في شروح الهداية *

وفى تقييد الأمر بقوله سبحانه (وان عاقبتم) حث على العفو تعريضا لما فى « إن » الشرطية من الدلالة على عدم الجزم بوقوع ما فى حيزها فكأنه قيل : لاتعاقبوا وان عاقبتم الخ كقول طبيب لمريض سأله عن أكل الفاكهة ان كنت تأكل الفاكهة فكل الكمثرى ، وقد صرح بذلك على الوجه الآكد فقيل : ﴿ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ ﴾ أى عن المعاقبة بالمثل ﴿ لَهُوَ ﴾ أى لصبركم ذلك على حد (اعدلوا هو أقرب للتقوى) ﴿ خَيْرٌ ﴾ من الانتصار بالمعاقبة ﴿ لِلصَّابِرِينَ ١٢٦ ﴾ أى لكم الا أنه عدل عنه الى ما فى النظم الجليل مدحا لهم وثناء عليهم بالصبر ، وفيه ارشاد الى أنه إن صبرتم فهو شيمتكم المعروفة فلا تتركوها إذاً فى هذه القضية أو وصفا لهم بصفة تحصل لهم اذا صبروا عن المعاقبة فهو على حد من قتل قتيلا وهو الظاهر من اللفظ، وفيه ترغيب فى الصبر بالغ ، ويجوز عود الضمير الى مطلق الصبر المدلول عليه بالفعل ، والمراد بالصابرين جنسهم فيدخل هؤلاء دخولا أوليا ، ثم انه تعالى أمر نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم صريحا بما ندب اليه غيره تعريضا من الصبر لأنه عليه الصلاة والسلام أولى النـــاس بعزائم الأمور لزيادة علمه بشؤنه سبحانه ووثوقه به تعالى فقال تعالى: ﴿ وَاصْبِرْ ﴾ على ما أصابك من جهتهم من فنون الآلام والأذية وعاينت من اعراضهم بعد الدعوة عن الحق بالكلية ﴿ وَمَا صَبْرُكَ الاّ بِاللهِ ﴾ استثناء مفرغ من أعم الاشياء أى وما صبرك ملابسا ومصحوبا بشيء من الاشياء الا بذكر الله تعالى والاستغراق بمراقبة شؤنه والتبتل اليه سبحانه بمجامع الهمة. وفيه من تسلية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتهوين مشاق الصبر عليه وتشريفه مالا مزيد عليه أو الا بمشيئته المبنية على حكم بالغة مستتبعة لعواقب حميدة فالتسلية من حيث اشتماله على غايات جليلة قاله شيخ الاسلام *

وقال غير واحد : أى الا بتوفيقه ومعونته فالتسلية من حيث تيسير الصبر وتسهيله ولعل ذلك أظهر مما تقدم *

﴿ وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ أى على الكافرين وكفرهم بك وعدم متابعتهم لك نحو (فلا تأس على القوم الكافرين) وقيل : على المؤمنين وما فعل بهم من المثلة يوم أحد ﴿ وَلاَ تَكُ فِى ضَيْقٍ ﴾ بفتح الضاد، وقرأ ابن كثير بكسرها وروى ذلك عن نافع ، ولا يصح على ما قال أبو حيان عنه وهما لغتان كالقول والقيل أى

لا تكن في ضيق صدر وحرج وفيه استعارة لا تخفى ولا داعي الى ارتكاب القلب، وقال أبو عبيدة: الضيق بالفتح مخفف ضيق كهين وهين أي لا تك في أمر ضيق. ورده أبو علي كما في البحر بأن الصفة غير خاصة بالموصوف فلا يجوز ادعاء الحذف ولذلك جاز مررت بكاتب وامتنع بآكل. وتعقب بالمنع لأنه اذا كانت الصفة عامة وقدر موصوف عام فلامانع منه ﴿ مِمَّا يَمْكُرُونَ ١٢٧ ﴾ أي من مكرهم بك فيما يستقبل فالاول كما في إرشاد العقل السليم نهي عن التألم بمطلوب من جهتهم فات والثاني نهي عن التألم بمحذور من جهتهم آت، وفيه أن النهي عنهما مع أن انتفاءهما من لوازم الصبر المأمور به لزيادة التأكيد وإظهار كمال العناية بشأن التسلية والا فهل يخطر ببال من توجه إلى الله تعالى بشراشره متنزها عن كل ما سواه سبحانه من الشواغل شيء مطلوب فينهى عن الحزن بفواته، وقيل: يمكرون بمعنى مكروا، وإنما عبر بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية، والاول نهي عن الحزن على سوء حالهم في أنفسهم من اتصافهم بالكفر والاعراض عن الدعوة والثاني نهي عن الحزن على سوء حالهم معه صلى الله تعالى عليه وسلم من ايذائهم له بالتمثيل بأحبابه ونحوه والمراد من النهيين محض التسلية لا حقيقة النهي، وأنت تعلم أن الظاهر ابقاء المضارع على حقيقته فتأمل.

﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ تعليل لما سبق من الامر والنهي، والمراد بالمعية الولاية الدائمة التي لا يحول حول صاحبها شيء من الجزع والحزن وضيق الصدر وما يشعر به دخول كلمة (مع) من متبوعية المتقين من حيث أنهم المباشرون للتقوى، والمراد بها هنا أعلى مراتبها أعني التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق سبحانه والتبتل اليه تعالى بالكلية لأن ذلك هو المورث لولايته عز وجل المقرونة ببشارة (ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) والمعنى أن الله تعالى ولي الذين تبتلوا اليه سبحانه بالكلية وتنزهوا عن كل ما يشغل سرهم عنه عز وجل فلم يخطر ببالهم شيء من مطلوب أو محذور فضلا عن الحزن عليه فواتا أو وقوعا وهو المعنى بما به الصبر المأمور به على أول الاحتمالات السالفة وبذلك يحصل التقريب ويتم التعليل وإلا فمجرد التوقي عن المعاصي لا يكون مداراً لشيء من العزائم المرخص في تركها فكيف بالصبر المشار اليه ورديفيه وانما مداره المعنى المذكور فكأنه قيل: إن الله مع الذين صبروا، وانما أوثر عليه ما في النظم الكريم مبالغة في الحث على الصبر بالتنبيه على أنه من خصائص أجل النعوت الجليلة وروادفه كما أن قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ١٢٨ ﴾ للاشعار بأنه من باب الاحسان الذي فيه يتنافس المتنافسون على ما يؤذن بذلك قوله تعالى: (واصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) وقد نبه سبحانه على أن كلا من الصبر والتقوى من قبيل الاحسان بقوله تعالى: (انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) وحقيقة الاحسان الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق، وقد فسره ﷺ بأن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك، وتكرير الموصول للايذان بكفاية كل من الصلتين في ولايته سبحانه من غير أن تكون احداهما تتمة للاخرى، وايراد الاولى فعلية للدلالة على الحدوث كما أن ايراد الثانية اسمية لافادة كون مضمونها شيمة راسخة لهم، وتقديم التقوى على الاحسان لما أن التخلية مقدمة على التحلية، والمراد بالموصولين اما جنس المتقين والمحسنين ويدخل عليه الصلاة والسلام في زمرتهم دخولا أوليا واما هو ﷺ وأشياعه رضي الله تعالى عنهم وعبر بذلك عنهم مدحا لهم وثناء عليهم بالنعتين الجليلين، وفيه رمز الى أن صنيعه عليه الصلاة والسلام مستتبع لاقتداء الامة به كقول من قال لابن عباس رضي الله تعالى عنهما عند التعزية:

اصبر نـكن بك صابرين وانما صبر الرعية عند صبر الراس

قال كل ذلك فى ارشاد العقل السليم ، وإلى كون الجملة فى موضع التعليل لما سبق ذهب العلامة الطيبى حيث قال : إنه تعالى لما أمر حبيبه بالصبر على أذى المخالفين ونهاه عن الحزن على عنادهم وإبائهم الحق وعما يلحقه من مكرهم وخداعهم علل ذلك بقوله سبحانه : (إن الله) الخ أى لاتبال بهم وبمكرهم لأن الله تعالى وليك وعجبك وناصرك ومبغضهم وخاذلهم ، وعمم الحكم ارشادا للاقتداء به عليه الصلاة والسلام ، وفيه تعريض بالمخالفين وبخذلانهم كما صرح به فى قوله تعالى : (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وذكر أن ايراد الجملة الثانية اسمية وبناء (محسنون) على (هم) على سبيل التقوى مؤذن باستدامة الاحسان واستحكامه وهو مستلزم لاستمرار التقوى لأن الاحسان إنما يتم إذا لم يعد إلى ما كان عليه من الاساءة ، وإليه الاشارة بما ورد « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » وما ذكر من حمل التقوى على أعلى مراتبها غير متعين ، وما ذكره فى بيانه لايخلو عن نظر كما لايخفى على المتأمل ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . وغيرهم عن الحسن أنه قال فى الآية : اتقوا فيما حرم الله تعالى عليهم وأحسنوا فيما افترض عليهم ، ويوهم كلام بعضهم أن الجملة فى موضع التعليل للامر بالمعاقبة بالمثل حيث قال : إن المعنى إن الله بالعون والرحمة والفضل مع الذين خافوا عقاب الله تعالى وأشفقوا منه فشفقوا على خلقه بعد الاسراف فى المعاقبة ، وفسر الاحسان بترك الاساءة كما قيل : ترك الاساءة احسان واجمال . ولايخفى مافيه من البعد ، وقد اشتملت هذه الآيات على تعليم حسن الادب فى الدعوة وترك التعدى والامر بالصبر على المكروه مع البشارة للمتقين المحسنين ، وقد أخرج سعيد بن منصور . وابن جرير . وغيرهما عن هرم بن حيان أنه قيل له حين الاحتضار : أوص فقال : إنما الوصية من المال ولا مال لى وأوصيكم بخواتيم سورة النحل هذا .

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء) أى مما كان ومايكون فيفرق به بين المحق والمبطل والصادق والكاذب والمتبع والمبتدع ، وقيل : كل شىء هو النبى ﷺ كما قيل إنه عليه الصلاة والسلام الامام فى قوله سبحانه : (وكل شىء أحصيناه فى امام مبين) (إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) قال السيادى : العدل رؤية المنة منه تعالى قديما وحديثا ، والاحسان الاستقامة بشرط الوفاء إلى الابد ، وقيل : العدل أن لايرى العبد فاترا عن طاعة مولاه مع عدم الالتفات إلى العوض ، وإيتاء ذى القربى الاحسان إلى ذوى القرابة فى المعرفة والمحبة والدين فيخدمهم بالصدق والشفقة ويؤدى إليهم حقهم ، والفحشاء الاستهانة بالشريعة ، والمنكر الاصرار على الذنب كيفما كان ، والبغى ظلم العباد ، وقيل : الفحشاء اضافة الاشياء إلى غيره تعالى ملكا وإيجادا (وأوفوا بعهد الله) المأخوذ عليكم فى عالم الارواح بالبقاء على حكمه وهو الاعراض عن الغير والتجرد عن العلائق والعوائق فى التوجه إليه تعالى إذا عاهدتم أى تذكرتموه باشراق نور النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم وتذكيره إياكم ، قال النصراباذى : العهود مختلفة فعهد العوام لزوم الظواهر وعهد الخواص حفظ السرائر وعهد خواص الخواص التخلى عن الكل لمن له الكل (ما عندكم) من الصفات ينفد لمكان الحدوث (وما عند الله باق) لمكان القدم فالعبد الحقيقى من كان فانيا من أوصافه باقيا بما عند الله تعالى كذا فى أسرار القرآن (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى) أى

عملا يوصله الى كماله الذى يقتضيه استعداده (وهو مؤمن) معتقد للحق اعتقادا جازما (فلنحيينه حياة طيبة) أى حياة حقيقية لاموت بعدها بالتجرد عن المواد البدنية والانخراط فى سلك الانوار القدسية والتلذذ بكمالات الصفات ومشاهدات التجليات الافعالية والصفاتية (ولنجزينهم أجرهم) من جنات الصفات والافعال (بأحسن ما كانوا يعملون) إذ عملهم يناسب صفاتهم التى هى مبادى أفعالهم وأجرهم يناسب صفات الله تعالى التى هى مصادر أفعاله فانظركم بينهما من التفاوت فى الحسن، ويقال: الحياة الطيبة ما تكون مع المحبوب ومن هنا قيل:

كل عيش ينقضى مالم يكن مع مليح ماذاك العيش مالح

(ثم أن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) قال سهل هو أشارة الى الذين رجعوا القهقرى فى طريق سلوكهم ثم عادوا أى إن ربك للذين هجروا قرناء السوء من بعد أن ظهر لهم منهم الفتنة فى صحبتهم ثم جاهدوا أنفسهم على ملازمة أهل الخير ثم صبروا معهم على ذلك ولم يرجعوا الى ما كانوا عليه فى الفتنة لساتر عليهم ماصدر منهم منعم عليهم بصنوف الانعام، وقيل: إن ربك للذين هاجروا أى تباعدوا عن موطن النفس بترك المألوفات والمشتهيات من بعد ما فتنوا بها بحكم النشأة البشرية ثم جاهدوا فى الله تعالى بالرياضات وسلوك طريقه سبحانه بالترقى فى المقامات والتجريد عن التعلقات وصبروا عما تحب النفس وعلى ما تكرهه بالثبات فى السير ان ربك لغفور يستر غواشى الصفات النفسانية رحيم بافاضة الكمال والصفات القدسية (ضرب الله مثلا) للنفس المستعدة القابلة لفيض القلب الثابتة فى طريق اكتساب الفضائل الآمنة من خوف فواتها المطمئنة باعتقادها (يأتيها رزقها رغدا) من العلوم والفضائل والانوار (من كل مكان) من جميع جهات الطرق البدنية كالحواس والجوارح والآلات ومن جهة القلب (فكفرت بأنعم الله) ظهرت بصفاتها بطرا وإعجابا بزينتها ونظرا إلى ذاتها ببهجتها وبهائها فاحتجبت بصفاتها الظلمانية عن تلك الانوار ومالت الى الامور السفلية وانقطع إمداد القلب عنها وانقلبت المعانى الواردة عليها من طرق الحس هيآت غاسقة من صور المحسوسات التى انجذبت اليها (فأذاقها الله لباس الجوع) بانقطاع مدد المعانى والفضائل والانوار من القلب والخوف من زوال مقتنياتها من الشهوات والمألوفات (بما كانوا يصنعون) من كفران أنعم الله تعالى (ولقد جاءهم رسول منهم) أى من جنسهم وهى القوة الفكرية (فكذبوه) بما ألقى اليهم من المعانى المعقولة والآراء الصادقة (فأخذهم العذاب) أى عذاب الحرمان والاحتجاب (وهم ظالمون) فى حالة ظلمهم وترفعهم عن طريق الفضيلة ونقصهم لحقوق صاحبهم (أن ابراهيم كان أمة) لاجتماع ما تفرق فى غيره من الصفات الكاملة فيه وكذا كل نبى ولذا جاء فى الخبر على ما قيل لو وزنت بأمتى لرجحت بهم (قانتا لله) مطيعا له سبحانه على أكمل وجه (حنيفا) مائلا عن كل ما سواه تعالى (ولم يك من المشركين) بنسبة شىء الى غيره سبحانه (شاكرا لانعمه) مستعملا لها على ما ينبغى (اجتباه) اختاره بلا واسطة عمل لكونه من الذين سبقت لهم الحسنى فتقدم كشوفهم على سلوكهم (وهداه) بعد الكشف (الى صراط مستقيم) وهو مقام الارشاد والدعوة يتعون به مقام الفرق بعد الجمع (وآتيناه فى الدنيا حسنة) وهى الذكر الجميل والملك العظيم والنبوة (وإنه فى الآخرة) قيل أى فى عالم الارواح (لمن الصالحين) المتمكنين فى مقام الاستقامة وقيل أى يوم القيامة لمن الصالحين للجلوس على بساط القرب والمشاهدة بلا حجاب وهذا لدفع توهم أن ما أوتيه فى الدنيا ينقص مقامه فى العقبى كما قيل إن مقام الولى المشهور دون الولى الذى فى زوايا الخمول، واليه الاشارة بقولهم: الشهرة آفة، وقد نص

على ذلك الشعراني في بعض كتبه (إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه) وهم اليهود واختاروه لأنه اليوم الذي انتهت به أيام الخلق فكان بزعمهم أنسب لترك الأعمال الدنيوية وهو على ماقال الشيخ الأكبر قدس سره في الفتوحات يوم الأبد الذي لا انقضاء له فليله في جهنم ونهاره في الجنة واختيار النصارى ليوم الأحد لأنه أول يوم اعتنى الله تعالى فيه بخلق الخلق فكان بزعمهم أولى بالتفرغ لعبادة الله تعالى وشكره سبحانه، وقد هدى الله تعالى لما هو أعظم من ذلك وهو يوم الجمعة الذي أكمل الله تعالى به الخلق وظهرت فيه حكمة الاقتدار بخلق الانسان الذي خلق على صورة الرحمن فكان أولى بأن يتفرغ فيه الانسان للعبادة والشكر من ذينك اليومين وسبحان من خلق فهدى (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) لما في ذلك من قهر النفس الموجب لترقيها إلى أعلى المقامات (واصبر وماصبرك إلا بالله) قيل: الصبر أقسام. صبر لله تعالى. وصبر في الله تعالى. وصبر مع الله تعالى. وصبر عن الله تعالى. وصبر بالله تعالى، فالصبر لله تعالى هو من لوازم الايمان وأول درجات الاسلام وهو حبس النفس عن الجزع عند فوات مرغوب أو وقوع مكروه وهو من فضائل الأخلاق الموهوبة من فضل الله تعالى لأهل دينه وطاعته المقتضية للثواب الجزيل، والصبر في الله تعالى هو الثبات في سلوك طريق الحق وتوطين النفس على المجاهدة بالاختيار وترك المألوفات واللذات وتحمل البليات وقوة العزيمة في التوجه إلى منبع الكمالات وهو من مقامات السالكين يهبه الله تعالى لمن يشاء من أهل الطريقة، والصبر مع الله تعالى هو لأهل الحضور والكشف عند التجرد عن ملابس الأفعال والصفات والتعرض لتجليات الجمال والجلال وتوارد واردات الأنس والهيبة فهو بحضور القلب لمن كان له قلب والاحتراس عن الغفلة والغيبة عند التلوينات بظهور النفس، وهو أشق على النفس من الضرب على الهام وإن كان لذيذا جدا، والصبر عن الله تعالى هو لأهل العيان والمشاهدة من العشاق المشتاقين المتقلبين في أطوار التجلي والاستتار المتخلصين عن الناسوت المتنورين بنور اللاهوت مابقي لهم قلب ولا وصف كلما لاح لهم نور من سبحات أنوار الجمال احترقوا وتفانوا وكلما ضرب لهم حجاب ورد وجودهم تشويقا وتعطشا ذاقوا من ألم الشوق وحرقة الفرقة ماعيل به صبرهم وتحقق موتهم، والصبر بالله تعالى هو لأهل التمكين في مقام الاستقامة الذين أفناهم الله تعالى بالكلية وما ترك عليهم شيئا من بقية الانية والاثنينية ثم وهب لهم وجودا من ذاته حتى قاموا به وفعلوا بصفاته وهو من أخلاق الله تعالى ليس لأحد فيه نصيب، ولهذا بعد أن أمر سبحانه به نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بين له عليه الصلاة والسلام إنك لا تباشره إلا بي ولا تطيقه إلا بقوتي ثم قال سبحانه له صلى الله تعالى عليه وسلم: (ولا تحزن عليهم) فالكل مني (ولا تك في ضيق مما يمكرون) لانشراح صدرك بي (إن الله مع الذين اتقوا) بقاياهم وفنوا فيه سبحانه (والذين هم محسنون) بشهود الوحدة في الكثرة وهؤلاء الذين لا يحجبهم الفرق عن الجمع ولا الجمع عن الفرق ويسعهم مراعاة الحق والخلق، وذكر الطيبي أن التقوى في الآية بمنزلة التوبة للعارف والاحسان بمنزلة السير والسلوك في الأحوال والمقامات إلى أن ينتهي إلى محو الرسم والوصول إلى مخدع الأنس، هذا والله سبحانه الهادي إلى سواء السبيل فنسأله جل شأنه أن يهدينا اليه ويوفقنا للعلم النافع لديه ويفتح لنا خزائن الأسرار ويحفظنا من شر الأشرار بحرمة القرآن العظيم والرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم.

﴿ لقد تم الجزء الرابع عشر ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر وأوله سورة الإسراء ﴾

فهرست

الجزء الرابع عشر من تفسير روح المعانى